رِيَاسَةُ الدَّوْلَةِ
في الفِقْهِ الإسْلامي



رياسة الدولة

في الفقه الإسلامي

تأليف

الدكتور محمد رأفت عثمان

أستاذ الفقه المقارن بجامعتي

الأزهر والإمارات العربية المتحدة



الطبعة الأولى: ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م
الطبعة الثانية ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م



دبي . طريق النفق . بناية الشيخ راشد القديمة .
هاتف ٤٢٣٨٨٦ - ص ب ١١٨١٧ - برقياً: قلمكم . تلكس ٤٦٩٦١ متواليم

تقديم الطبعة الثانية

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسول الله إمام المتقين، وخاتم الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وأصحابه أجمعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

وبعد، فإن رئيس الدولة الإسلامية قد لقَّبه المسلمون في العصور الإسلامية الأولى بالخليفة، وأمير المؤمنين، والإمام، وكان ثمة أسباب أدت إلى ظهور هذه الألقاب للقائم بأمور المسلمين.

ولما كان رئيس الدولة الإسلامية قد لقَّبه المسلمون بالخليفة، وأمير المؤمنين، والإمام، فقد عرف المنصب الذي يتولاه باسم الخلافة، وإمارة المؤمنين، والإمامة، بيد أن مباحث الكلاميين والفقهاء التي تعرضت لهذا المنصب قد عرفت بمباحث الإمامة العظمى، وذلك لأن الشيعة[1] لما كانوا هم أول من ارتاد البحث في المسائل المتصلة بمنصب رئيس الدولة، وكانوا يطلقون على عليٍّ بن أبي طالب رضي الله عنه لقب «الإمام» تعريضاً بمذهبهم في أنه أحق بإمامة الصلاة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم، أي أحق بالخلافة من أبي بكر، رضي الله عنه، وكانوا يطلقون هذا اللقب أيضاً على من يسوقون إليه منصب الخلافة من بعد علي، لما كانوا كذلك سموا المسألة التي ثار النقاش

---

(١) المراد بالشيعة الجماعات التي تعتقد أن علي بن أبي طالب رضي الله عنه، كان أحق من غيره برياسة الدولة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم.

حولها بينهم وبين مخالفيهم من الخوارج، والمعتزلة، وأهل السنة، مسألة «الإمامة» وألفوا كتباً أسموها باسم «الإمامة» وأرادوا بها الخلافة، أي رياسة الدولة.

ولم يجد غير الشيعة داعياً إلى تغيير اسم الإمامة بغيره، ولعلهم رأوا أن اسم الإمامة من الألفاظ الموحية، التي تشعر بوجوب أن يكون رئيس الدولة الإسلامية مثالاً يحتذي به سائر أفراد الأمة في التمسك بأهداب الدين.

ولما كانت هناك إمامة أخرى، هي إمامة الصلاة، فقد وصف العلماء الإمامة التي هي الخلافة، أو رياسة الدولة، بوصف يجعلها لا تلتبس بإمامة الصلاة، فقالوا «الإمامة العظمى» وأرادوا بها هذا المنصب الخطير، الذي هو سنام الحكم في الدولة الإسلامية، ولهذا عرفت المباحث المتصلة بهذا المنصب، في كتب الكلام، وكتب الفقه بمباحث الإمامة العظمى.

وقد أخذت رياسة الدولة، أو الخلافة، أو إمارة المؤمنين، أو الإمامة، من اهتمام الأمة الإسلامية قدراً قل أن حظيت بمثله مسألة من المسائل، وأحدثت نزاعاً سياسياً وفكرياً حاداً بين طوائف الأمة الإسلامية خلال العصور المختلفة، نزاعاً أدى فيه السيف دوره في بعض الأحيان، وأدى فيه كل من اللسان والقلم دوره في كثير من الأحيان، وعظم الشقاق والخلاف، حتى أدخل فيها المبتدعون أموراً ينبذها الإسلام وينبو عنها، فادعى بعض الشيعة صفاتٍ للأئمة، شاركوا فيها الأنبياء عليهم صلوات الله وسلامه، كقولهم بعصمة الإمام من الخطأ والذنوب، وبأنه أكثر الناس ثواباً، وبظهور المعجزة على يده، بل بالغ بعضهم في الغلو، فادعوا دعاوى خلعوا بها ربقة الإسلام من أعناقهم، مما حدا الكثيرين من علماء الأمة على أن يهبوا بأقلامهم لدرء هذا الغزو الزاحف على معتقد المسلمين.

ولم يقتصر أمر رياسة الدولة، أو الخلافة على هذا، بل رأى فيها المستشرقون ميداناً يدسون فيه بأقلامهم على نظام الحكم في الإسلام، حتى اغتر

ببحوثهم بعض حملة الأقلام من أبناء هذه الأمة، فأصبحوا ينادون بأفكارهم، ويرطنون برطنهم.

ويضاف إلى ما ذكرناه، أنه على الرغم، من أن ثمة بحوثاً سياسية إسلامية مخصبة غاية الإخصاب، لشوامخ في الفكر الإسلامي، كعبدالجبار بن أحمد من كبار علماء المعتزلة، (المتوفى سنة ٤١٥هـ) وأبي الحسن الماوردي (٤٥٠هـ) وابن حزم الظاهري (٤٥٦هـ) وأبي يعلى الحنبلي (٤٥٨هـ) وإمام الحرمين الجويني (٤٧٨هـ) وحجة الإسلام الغزالي (٥٠٥هـ) وعمر بن محمد النسفي (٥٣٧هـ) وعبدالكريم الشهرستاني (٥٤٨هـ) وفخر الدين الرازي (٦٠٦هـ) ومحيي الدين النووي (٦٧٦هـ) وابن تيمية (٧٣٨هـ) وعضد الدين الإيجي (٧٥٦هـ) وسعدالدين التفتازاني (٧٩٢هـ) والسيد الشريف الجرجاني (٨١٦هـ) وعزالدين بن جماعة (٨١٩هـ) والقلقشندي (٨٢١هـ) والكمال بن الهمام (٨٦١هـ) والكمال بن أبي شريف (٩٠٥هـ) وغيرهم.

نقول: على الرغم من وجود البحوث السياسية الإسلامية لهذه القمم الشامخة، فإننا نرى بعض المحدثين يجرءون على ادعاء أن الفقه الإسلامي بعيد عن ميدان البحوث الدستورية، وأن فقهاء الإسلام قد نكصوا عن التعرض للمباحث السياسية على النحو الذي يليق بذكائهم وبالفقه الإسلامي.

من كل ما سبق ندرك مدى أهمية موضوع رياسة الدولة وخطورته، وآمل أن تكون كتابتي فيه إسهاماً متواضعاً لإبراز رحابة أحكام شريعة الإسلام، وشمولها لأمور الناس كلها بالتنظيم وتقعيد القواعد لها تحكمها، حتى في الملك الذي هو طبيعي للاجتماع الإنساني كما يقول ابن خلدون، وأن يثبت بهذا البحث بطلان دعوى الانفصال بين الدين والدولة في الإسلام، وهي الدعوى التي يدعيها أعداء الإسلام، ويروجون لها، هم والذين خدعوا بآرائهم وأفكارهم، كما آمل أن يكون هذا البحث مرآة صافية للفكر السياسي لفقهاء الإسلام، الذين لم يألوا جهداً في خدمة دينهم، حتى بلغوا الغاية في ذلك، لإخلاصهم فيما وهبوا أنفسهم له.

وكان منهجي الذي سرت عليه في بحثي هذا، أني وليت وجهي أولاً شطر المصدر القديم، آخذ منه الرأي في المسألة المطروحة للبحث، وأقارن بين المصادر، وأناقش أدلة الآراء، حتى أصل في النهاية إلى استخلاص رأي يطمئن له عقلي وقلبي فأدافع عنه.

ولم يمنعني هذا من التعريج على ما كتبه المحدثون من البحوث ذات الصلة بموضوع رياسة الدولة، أو الخلافة، حتى يكون أفق البحث قد اتسع ـ بقدر الاستطاعة ـ للآراء والأفكار القديمة والحديثة، وقد تبين أن بعض الأقلام الحديثة ـ لمستشرقين وغيرهم ـ قد ندت في بعض الأحيان عن الدقة العلمية المبتغاة في كل بحث علمي، وقد نبهنا على ذلك، ورددنا عليه في أكثر من موضع من هذا البحث.

هذا، وقد خططت لتكون دراستي لرياسة الدولة، أو الإمامة العظمى في مقدمة، وخمسة فصول، وخاتمة.

أما المقدمة فكنت جعلتها في الطبعة الأولى لهذا البحث من مبحثين، لكنني رأيت أن أضيف في الطبعة الثانية مبحثاً ثالثاً لمباحث المقدمة، بعنوان: المصادر التشريعية للفكر السياسي الإسلامي، بجانب المبحثين الآخرين، وهما: الحكم عند العرب قبل الإسلام، والإمامة العظمى مبحث فقهي، وليست من مباحث علم الكلام.

وأما الفصل الأول، فقد خصصته لبيان موقف الفقه الإسلامي تجاه نصب رئيس للدولة.

وخصصت الفصل الثاني لبيان الشروط المطلوب توفرها فيمن يصلح لتولي منصب رياسة الدولة.

ثم عقدت الفصل الثالث لبيان الوسائل أو الطرق التي تنعقد بها الرياسة عند جماهير علماء الأمة الإسلامية وغيرهم.

ثم جعلت الفصل الرابع خاصاً بالعلاقة بين الأمة ورئيس الدولة.

والفصل الخامس والأخير خصصته لبيان طبيعة هذا النظام في الرياسة الذي عرفه المسلمون.

وأما الخاتمة فقد استعرضت فيها أهم النتائج التي توصل إليها بحثنا في رياسة الدولة أو الإمامة العظمى في الفقه الإسلامي.

وأخيراً، فإنني أحمد الله تبارك وتعالى، وأشكره على أن هيأ لهذا البحث فرصة الطبع والنشر، بعد أن قدمته إلى كلية الشريعة والقانون بجامعة الأزهر، وحصلت به بتوفيق من الله تعالى على درجة «الدكتوراه» في الفقه الإسلامي المقارن مع مرتبة الشرف الأولى، وكان ذلك في يوم السبت الموافق للثالث عشر من شهر ربيع الأول سنة إحدى وتسعين وثلثمائة وألف من هجرة رسول الله صلى الله عليه وسلم، والثامن من شهر مايو سنة إحدى وسبعين وألف من التاريخ الميلادي.

والله تعالى أسأل أن يهيىء لنا جميعاً سبيل رضاه، وأن يوفقنا دائماً لخدمة دينه، إنه الهادي إلى سواء السبيل، وهو نعم المولى ونعم المصير.

دكتور محمد رأفت عثمان

أستاذ الفقه المقارن بجامعتي
الأزهر والإمارات العربية المتحدة

الامارات العربية المتحدة
في ١٢ من رجب سنة ١٤٠٦هـ
الموافق ٢٢ من مارس سنة ١٩٨٦م

المقدّمة

وتشتمل على ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: الحكم عند العرب قبل الإسلام.

المبحث الثاني: الإمامة العظمى مبحث فقهي وليست من مباحث علم الكلام.

المبحث الثالث: المصادر التشريعية للفكر السياسي الإسلامي.



المبحث الأول

الحكم عند العرب قبل الإسلام

لم يكن للعرب قبل الإسلام حكومة بالمعنى الذي نعرفه للحكومات الآن، فلم تكن لهم إدارة منظمة، لها السلطان الذي يخضع له الناس، وتعمل على إيصال الحقوق إلى أربابها، ومنع تعدي الناس بعضهم على بعض[1]، وإنما كانوا بدوا أو شبه بدو يعيشون في قبائل متعددة متفرقة، يجمع أفراد كل قبيلة رابطة الدم التي كانت موضع التقديس من كل عربي يعيش في شبه الجزيرة العربية[2].

هذه الرابطة التي إن وجدت، سواء أكانت في الواقع أم في زعمهم[3]

---

(١) تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، للدكتور حسن إبراهيم حسن، الجزء الأول ص ٥١، ٥٢.

(٢) قسم العرب شبه الجزيرة العربية إلى أقسام خمسة:
تهامة والحجاز ونجد واليمن والعروض. أما تهامة أو الغور كما تسمى أحياناً فهي الأراضي التي على شاطىء بحر القلزم، (البحر الأحمر) وسموها تهامة لشدة حرها وركود ريحها من التهم وهو شدة الحر وركود الريح، وسموها غوراً لانخفاض أرضها.
وسميت الحجاز حجازاً لأنها حجزت بين الغور ونجد، أما نجد فسميت بذلك لارتفاع أرضها، وأما اليمن فهو ما كان جنوبي نجد، وأما العروض فيشمل بلاد اليمامة والبحرين وما والاها، وسمي عروضاً لأنه يعترض بين اليمن ونجد والعراق.

(٣) انظر مقدمة ابن خلدون ص ١١١، حيث يذكر أن بعض العرب كانوا يتشوفون إلى أنساب يلهجون بها لفضائل تخصها فينزعون إلى ذلك النسب ويتورطون بالدعوى في =

عدوا كتلة واحدة توجب لأفراد القبيلة الحماية التامة تحت ظلها وتعطي لكل فرد فيها حق الاستصراخ بها، وهي ملزمة بالذود عنه، كما أن عليه الخضوع المطلق لعرفها ودينها[1] وكانت القبيلة تعيش غالب حياتها في نزاع مع القبائل الأخرى فتضطر إلى عقد حلف مع غيرها لصد غارة أو للإغارة على أحلاف أخرى، أو لغير ذلك من الأغراض[2] وإذا ما تحالفت القبائل استعداداً لحرب واحتاجوا إلى من يرأسهم جميعاً اقترعوا بين أهل الرياسة، فمن خرجت له القرعة فهو رئيسهم[3].

وإذا نظرنا إلى الأنظمة السياسية التي عاشت مع العرب قبل الإسلام نجد بعضها عاش مع البدو في الجهات الصحراوية، مثل نجد وأطراف الحجاز حيث كانت القبيلة على صغرها هي الوحدة السياسية يرتبط أفرادها برباط الدم والعصبية، ولا يخضعون لسلطة ما حتى ولا سلطة رئيس القبيلة الذي كان يمكن أن يرفض حكمه أي فرد في القبيلة وما عليه إلا أن يعتمد على قوته إن كانت لديه القوة، أو يهجر القبيلة كلها إن استشعر الخوف منها ويلجأ إلى قبيلة أخرى. فقد كان الواحد منهم لا يعتبر زعامة شيخ قبيلته أو سلطته إلا رمزاً لفكرة عامة شاءت الظروف أن يأخذ هو منها بنصيب، بل كان له مطلق الحرية في أن يرفض ما اجتمع عليه رأي الأغلبية من أبناء قبيلته[4] إلا أن هذا لا يمنعنا من القول بأن بعض القبائل كان حكم رؤسائهم فيهم نوعاً من الجبروت والظلم. حتى أذلوا الناس إذلالاً لم يقض عليه إلا ظهور الدين السماوي الجديد الذي بشر به محمد صلى الله عليه وسلم.

= شعوبه، ولا يعلمون ما يوقعون فيه أنفسهم من الطعن في شرفهم.
وانظر التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية، للدكتور أحمد شلبي، الجزء الأول ص ٤٣.

(١) فجر الإسلام، للأستاذ أحمد أمين، ص ٢٢٥.
(٢) محمد والقومية العربية، للدكتور علي حسني الخربوطلي، ص ١٨، ١٩.
(٣) تاريخ التمدن الإسلامي، للأستاذ جورجي زيدان، الجزء الأول ص ١٧.
(٤) الدعوة إلى الإسلام، سير توماس أرنولد، ص ٥٢.

ونظراً إلى أن القبائل تعتبر وحدات مستقلة كانت البلاد مقسمة إلى مناطق نفوذ متعددة، كل منطقة تسيطر عليها القبيلة التي لها الغلبة على تلك المنطقة.

وكان يرأس القبيلة واحد من أبنائها تعتمد عليه في قيادته في معاركها المتعددة التي تخوضها ضد القبيلة الأخرى، نهباً لما لديها، أو استرداداً لحق انتزعته الأخرى منها.

وكان رئيس القبيلة يختار ممن تتوفر فيهم شروط خاصة، من كثرة المال وعظم النفوذ، والتمتع بالحظوة، بالاحترام من أفراد القبيلة لشجاعته وسداد رأيه وكمال تجربته مع كبر سنه وعصبيته.

ولم يكن اختيار رئيس القبيلة أو شيخها يتم بالطرق التي نعهدها الآن في اختيار رؤساء الدول، وإنما كان يختار اختياراً تلقائياً إذا توفرت فيه الشروط التي يطلبونها دائماً في رئيسهم[1].

ولم يكن لهم نظام معين لنقل سلطة شيخ القبيلة، وإذا ما تضخمت القبيلة وتشعبت فروعاً كثيرة، يتمتع كل منها بحياة منفصلة ووجود مستقل، ولا تتحد إلا في ظروف غير عادية، اشتراكاً في الدفاع عن القبيلة، أو قياماً بغارات بالغة الخطورة[2].

وقد تتعدد الرياسات في بيت واحد متى توفرت له أسباب الغلبة والعصبية، فيتناقلها قوي عن قوي يسود أفراد قبيلته، فقد يكون لرئيس القبيلة ابن يعدله في الشرف والمكانة والسطوة، وحينئذٍ يستطيع أن يتبوأ مكان الرياسة من أبيه[3]. إلا أنه نادراً ما كان يتعاقب السيادة والرياسة ثلاثة أفراد من قبيلة واحدة[4]. «ومن كتاب الأغاني» في أخبار عزيف الغواني أن كسرى قال

(١) تاريخ التمدن الإسلامي، للأستاذ جرجي زيدان، الجزء الأول ص ١٧.
(٢) الدعوة إلى الإسلام، سير توماس أرنولد، ص ٥٢.
(٣) التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية، للدكتور أحمد شلبي، الجزء الأول ص ٤٤.
(٤) مكة والمدينة، للأستاذ أحمد إبراهيم الشريف، ص ٢٨.

للنعمان: هل في العرب قبيلة تتشرف على قبيلة. قال: نعم، قال: بأي شيء؟ قال: من كان له ثلاثة آباء متوالية رؤساء ثم اتصل ذلك بكمال الرابع فالبيت من قبيلته، وطلب ذلك فلم يجده إلا في آل حذيفة بن بدر الفزاري، وهم بيت قيس، وآل ذي الجدين بيت شيبان، وآل الأشعث بن قيس من كندة، وآل حاجب بن زرار، وآل قيس بن عاصم المنقلي من بني تميم»[1].

ويعلل ذلك ابن خلدون قائلاً: «إن باني المجد عالم بما عاناه في بنائه، ومحافظ على الخلال التي هي أسباب كونه وبقائه، وابنه من بعده مباشر لأبيه قد سمع منه ذلك، وأخذه عنه، إلا أنه مقصر في ذلك تقصير السامع بالشيء عن المعاني له، ثم إذا جاء الثالث كان حظه الاقتفاء والتقليد خاصة، فقصر عن الثاني تقصير المقلد عن المجتهد، ثم إذا جاء الرابع قصر عن طريقه جملة. وأضاع الخلال الحافظة لبناء مجده. واحتقرها وتوهم أن ذلك البنيان لم يكن بمعاناة ولا تكلف، وإنما هو أمر وجب لهم منذ أول النشأة بمجرد انتسابهم.. فيربأ بنفسه عن أهل عصبيته، ويرى الفضل له عليهم، وثوقاً بما ربى فيه من استتباعهم وجهلاً بما أوجب ذلك الاستتباع من الخلال التي فيها التواضع لهم، والأخذ بمجامع قلوبهم، فيحتقرهم بذلك، فينتقضون عليه ويحتقرونه، ويديلون منه سواه من أهل ذلك المنبت ومن فروعه في غير ذلك العقب»[2]. وإلى ذلك يشير عامر بن الطفيل أحد سادات العرب قبل الإسلام يقول[3]:

وإني وإن كنت ابن سيد عامر ... وفارسها المشهور في كل موكب
فما سودتني عامر عن وراثة ... أبى اللّه أن أسمو بأم ولا أب
ولكنني أحمي حماها وأتقي ... أذاها وأرمي من رماها بمنكبي

---

(١) مقدمة ابن خلدون، ص ١١٦.
(٢) مقدمة ابن خلدون، ص ١١٥.
(٣) مكة والمدينة، للأستاذ أحمد إبراهيم الشريف، ص ٢٨، نقلاً عن مروج الذهب، للمسعودي ٢/٥٥ (طبع القاهرة ١٩٤٨).

وكان يعاون شيخ القبيلة مجلس يسمى «مشيخة القبيلة» الذي يمثل الرأي العام في القبيلة، والذي يختار أفراده ممن برزوا في الرأي والمواهب التي تعتز بها القبائل، فكان من بين أفراده شاعر القبيلة التي تعتمد عليه في إظهار مناقبها والتغني ببطولاتها، ويضم حكام القبيلة من أهل الشرف الذين اشتهروا بين الناس بالصدق والأمانة والتجربة وسداد الرأي وكبر السن، الذين لهم الشهرة بين الناس بالقدرة على الفصل في خصوماتهم في مسائل النسب والفضل والتركات والدماء[1] «وهؤلاء الحكام لم يكونوا يحكمون بقانون مدون، ولا قواعد معروفة، وإنما يرجعون إلى عرفهم وتقاليدهم التي كونتها تجاربهم أحياناً وما وصل إليهم عن طريق اليهودية أحياناً. ولم يكن لهذا القانون الجاهلي المؤسس على العرف والتقاليد جزاء ولا كان المتخاصمون ملزمين بالتحاكم إليه وبالخضوع إلى حكمه، فإن تحاكموا إليه فبها وإلا فلا، وإن صدر الحكم أطاعه إن شاء[2].

ويضم المجلس أيضاً بين رجاله الشجعان الذين اشتهروا بالفروسية، وبعض الأفراد من ذوي المكانات الخاصة، كالعراف والكاهن، هذا بالإضافة إلى شيوخ العشائر، والذين اكتسبوا التجارب من الحياة لكبر سنهم، فهؤلاء كلهم يمثلون مشيخة القبيلة التي يعتمد عليها رئيس القبيلة في تسيير دفتها[3]، ولا يستطيع أن يشن حرباً أو يعقد صلحاً أو يتخذ غير ذلك من القرارات التي تؤثر في حياة القبيلة إلا بعد أخذ رأي هذا المجلس[4].

فلم يكن حكم القبيلة جارياً بنصوص قانونية تحكمها وتنظم علاقات

---

(١) تاريخ القضاء في الإسلام، للدكتور أحمد عبدالمنعم البهي، ص ٣٦ ـ ٣٨، حيث يشير إلى أن ما نجده أحياناً في كتب التاريخ من إطلاق صفة أصحاب الحكومة على أفراد معينين إنما كان لأن الناس تقصدهم للحكم في قضاياهم، وهؤلاء هم الذين نعنيهم هنا والذين يشتركون في «مشيخة القبيلة».

(٢) فجر الإسلام، للأستاذ أحمد أمين، ص ٢٢٥، ٢٢٦.

(٣) مكة والمدينة، للأستاذ أحمد إبراهيم الشريف، ص ٢٥، ٢٦.

(٤) الإسلام والحضارة العربية، للأستاذ محمد كردعلي، الجزء الأول ص ١٥٣.

الناس بعضهم ببعض كما نعهده في القوانين التي تحكمنا اليوم، وإنما كان الحكم فيها جارياً بتوجيه من الغريزة والفطرة[1]. يرتضون نظاماً يتفق مع مفاهيمهم الساذجة فيصير بمرور السنين عرفاً لا يستطيع فرد أن يغير منه شيئاً بسهولة، وسواء في هذا العرب الذين يعيشون في الصحراء مثل نجد وأطراف الحجاز والعرب الذين أخذوا بشيء من الحضارة، الذين يقطنون المدن كمكة والمدينة، أو في أطراف شبه الجزيرة كممالك اليمن في الجنوب ومملكة الحيرة في الشمال الشرقي ودولة الغساسنة في الشمال الغربي.

وكان لكل قبيلة عرف وتقاليد خاصة قد تخالف ما للقبائل الأخرى من أعراف وقد تتفق معها في كثير أو قليل.

وفي أواسط الجزيرة العربية وبين الحكم القبلي وجدت مملكة وحيدة لم تستطع أن تعمر إلا مدة تقارب الخمسين عاماً وهي مملكة كندة (٤٨٠ ــ ٥٢٩م) التي قضى عليها ملوك الحيرة والتي ينسب إليها امرؤ القيس أحد شعراء المعلقات المشهور، والذي حاول جهده أن يعيد مجد آبائه دون جدوى[2].

وإذا ما تركنا أواسط الجزيرة العربية وانتقلنا إلى الحجاز نجد مدناً ذات حياة سياسية خاصة، فكل مدينة من مدن الحجاز تحكم نفسها وتستقل عن الأخرى تمام الاستقلال، وهكذا كان الأمر في مكة وفي المدينة وفي الطائف[3] ونجد كل مدينة تتحكم فيها أيضاً الروح القبلية وتسيطر عليها سيطرة تامة، بل نجد العربي مع وجوده في المدن لا يعرف الانتساب إليها بل لا ينتسب إلا إلى قبيلته، فلم يعرف العرب الانتساب إلى المدن إلا في القرن الثاني الهجري[4].

---

(١) نفس المصدر السابق، الجزء الأول ص ١٥٣، نقلاً عن: تاريخ المسلمين في إسبانيا، للأستاذ دوزي.

(٢) التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية، للدكتور أحمد شلبي، الجزء الأول ص ٤٤.

(٣) الامبراطورية الإسلامية، للدكتور محمد حسين هيكل، ص ١٨.

(٤) مكة والمدينة، للأستاذ أحمد إبراهيم الشريف، ص ٢٣.

وكانت مكة ولها المكانة العظمى بين مدن الحجاز والتي أطلق عليها القرآن الكريم أم القرى في قوله تعالى ﴿وهذا كتاب أنزلناه مبارك مصدق الذي بين يديه ولتنذر أم القرى ومن حولها﴾[1] لا يحكمها ملك وإنما الحكم فيها كان مسنداً إلى عدة رجال من الأسر الكبيرة، قسموا الأعمال العامة فيما بينهم وهذه الأعمال هي: الحجابة أو السدانة، والسقاية، والديات وتسمى الأشناق. والسفارة واللواء، والرفادة، والندوة، والخيمة، والخازنة، والأزلام[2]. وقد

---

(1) سورة الأنعام، آية ٩٢.

(2) الحجابة أو السدانة هي حراسة مفاتيح الكعبة.

والسقاية هي الإشراف على بئر زمزم وسقاية الحاج، وكانت في يد العباس بن عبدالمطلب في وقت فتح مكة.

والديات وكان صاحبها إذا احتمل شيئاً فسأل فيه قريشاً صدقوه، وعند ظهور رسالة محمد ﷺ كان يقوم عليها أبو بكر رضي الله عنه.

والسفارة كان لصاحبها الحق في البت في مسائل الصلح أو الخلافات التي تنشب بين قريش وغيرها، وكان يقوم على هذا المنصب عمر بن الخطاب، واللواء كان صاحبه يعتبر كبير القواد، ويسير أمام الجماعة في القتال أو التجارة، وكان يقوم بهذا المنصب في أول الإسلام أبو سفيان بسن حرب.

والرفادة هي الإشراف على الضريبة التي تخصص لإطعام الفقراء من الحجاج المقيمين أو المسافرين لأنهم كانوا يعتبرونهم ضيوف الله.

والندوة: كان رئيس الندوة لا تصدر قريش عن أمر إلا بموافقته فهو كبير مستشاريهم.

والخيمة يقصد بها حراسة قاعة المجلس، وهو منصب يبيح لصاحبه الحق في دعوة الجمعية والحق في حشد الجنود، وكان يتولى هذا المنصب خالد بن الوليد من بني مخزوم بن مرة.

الخازنة: هي إدارة الأموال العامة، وكان هذا المنصب في بني حسن بن كعب ويقوم به الحارث بن قيس.

الأزلام: هو منصب يعطى لصاحبه الإشراف على السهام التي كان العرب يستقسمون بها للاستخارة لمعرفة رأي الآلهة في أمر من الأمور، وكان القائم عليها صفوان أخا أبي سفيان بن أمية. انظر: عصر ما قبل الإسلام، للأستاذ محمد مبروك نافع، ص ١٧٦ ــ ١٧٨. وانظر أيضاً: الامبراطورية الإسلامية والأماكن المقدسة، للدكتور محمد حسين هيكل، ص ١٨، ١٩.

استقر الرأي على أن يكون أكبرهم سناً هو الذي يتولى الرياسة، ويلقبونه بسيد القوم، وكان أسنهم في أيـام النبـي صلى الله عليـه وسلم هو العبـاس بن عبدالمطلب.

وكان يتنازع الزعامة في يثرب جماعتان هما الأوس والخزرج، قـامت الحروب بينهما واستمر الجدل طويلاً حتى استقروا على أن يكون الحكم بينهما بالتناوب فيحكم المدينة زعيم من زعماء الحي الواحد على أن يكون الحاكم في العام القادم من زعماء الحي الآخر[١].

وقد ظهر بأطراف شبه الجزيرة العربية ممالك صغيرة متفرقة، فنرى ممالك اليمن في الجنوب كمملكة سبأ، ومملكة حمير، ومملكة معين، ومملكة قتبان، والأولى لها الشهرة الواسعة وبخاصة بعد أن تكلم عنها القرآن الكريم وحكى قصة ملكتها بلقيس مع النبـي سليمان عليه السلام، ويلاحظ أن اليمن قام بها نظام سياسي يخالف النظام الذي ساد مدن الحجاز، فبينما نجد هذه المدن لم يقم بها نظام ملكي نرى أن النظام الملكي قد قام باليمن لأسباب اقتصادية وتاريخية واضحة الأثر، فلم تكن بين مدن الحجاز روابط اقتصادية يقتضي خضوعها لنظام واحد كما حدث في اليمن، فقد قـامت في اليمن تلك الـروابط الاقتصادية[٢] التي تستلزم وجود قواعد عامة يحترمها الجميع، ويطبقونها في الحكم فيما بينهم، زيادة على ذلك فإن اليمن قد بليت بالاستعمار الحبشي والفارسي، والاستعمار يهمه أن يكون استيلائه على البلاد كـاملاً، فـأقام الأحباش والفرس حاكماً للبلاد تكون كلهـا خاضعـة لسلطانه بـالقوة، إن لم يخضعوا له بالرضا والاختيار، ولم يبتل الحجاز كاليمن بالاستعمار[٣].

ونرى مملكة الحيرة في الشمال الشرقي، ودولة الغساسنة في الشمال

---

(١) تاريخ العرب قبل الإسلام، للدكتور جواد علي، الجزء الرابع، ص ٢٣٠.
(٢) كسد مأرب مثلاً.
(٣) انظر: الامبراطورية الإسلامية، للدكتور محمد حسين هيكل، ص ١٩.

الغربي[1] ولكن القبيلة كانت أيضاً وهي وحدة نظامهم السياسي والاجتماعي في هذه الممالك فلم تنصهر الجموع في بوتقة الوحدة لتصير شعباً واحداً كالشعب المصري أو الشعب الروماني مثلاً[2].

مـن كل ذلك نرى أن الفكرة القبلية كانت هي المسيطرة على شبه الجزيرة العربية، وهي عماد الحياة سياسياً واجتماعياً، وأنه لم تكن هناك حكومة مركزية تسيطر على بلاد العرب قبل الإسلام؛ وتعزز جانب القانون وتعمل على إقرار النظام في البلاد فلم يهيأ للقانون أية قوة تحميه وتصونه، بل كان على صاحب الحق أن يعمل على نزعه بعصبيته وقوته.

وقد وصف السير وليم ميور حالة العرب قبل الإسلام فقال: «أكثر ما يلفت الانتباه هو تفرق العرب إلى جماعـات عديـدة تتشابـه في العادات والطباع، تتحدث لغة واحدة، وتتبع دستوراً أخلاقياً غير مكتوب، أساسه الأخلاق والشرف، ولكن هذه القبائل متباعدة مستقلة، ولا تعرف الهـدوء والاستقرار، وتشترك هذه القبائل في حروب مستمرة حتى مع القبائل التي ترتبط بها بروابط الدم والمصلحة، لأسباب تافهة، وبلا رحمة أو شفقة، وكان لا بد من البحث عن حل لهذه المشكلة، ولكن أين القوة التي تستطيع إخضاع هذه القبائل وجذبها إلى نقطة الارتكاز؟ لقد ظهر محمد صلى الله عليه وسلم وتمت بظهوره المعجزة»[3].

---

(١) حاول الفرس والروم أن يتقوا شر العرب فأرادوا إخضاعهم بالقوة، ولكن الصحراء القاحلة حالت بينهم وبين ما يبتغون، فعملوا على أن تستقر بعض القبائل المجاورة على التخوم، يزاولون الزراعة ويتحضرون، فيكونون بذلك قد جعلوا منهم حصناً لصد الغارات المتعددة التي يقوم بها العدو، فتكونت إمارة الحيرة على تخوم الفرس، وإمارات الغساسنة على تخوم الروم. راجع: محمد والقومية العربيـة، للدكتور عـلي حسني الخربوطلي، ص ٢٤ نقلاً عن مروج الذهب، للمسعودي، الجزء الثاني ص ١٠٤ إلى ١٠٦.

(٢) مكة والمدينة، للأستاذ أحمد إبراهيم الشريف، ص ٢٤.

(٣) نقلاً عن محمد والقومية العربية، للدكتور علي حسني الخربوطلي، ص ٢٠.

وكان ظهور دين محمد صلى الله عليه وسلم إيذاناً بانتهاء عصر التحكم والسطوة والفوضى الذي عاشت فيه الجزيرة العربية، فقد كان للإسلام الفضل الأسمى على جماهير الناس الذين انتشلهم من حياة العسف والاستبداد ونهاية التحكم من الحكام للمحكومين، فقد عرفت الجزيرة العربية قبل الإسلام ضروباً من الطغيان والاستبداد لا تقل عن ضروبه المشهورة التي عرفت في الشعوب الأخرى، فبعض قبائل البادية والحاضرة قد سادها زعماء يقيسون عزتهم بمبلغ اقتدارهم على إذلال غيرهم، ولعل كتب الأخبار والأمثال تعطي وصفاً لما كان عليه بعض الجبارين من حكام العرب في الجاهلية، فقد قيل في أسباب المثل القائل «لا حر بوادي عوف» إنه كان يقهر من حل بواديه، فكل من فيه كالعبد له لطاعتهم إياه، وبلغ من جبروت كليب وائل أنه كان لا يسمح لأحد بالكلام في مجلسه، ولذا قال أخوه مهلهل بعد موته:

نبئت أن النـــار بعـــدك أوقـــدت　　　واستب بعـــدك يـا كليب المجلس

وتكلمـــوا في أمـر كـــل عـظيمـــة　　　لـو كنت شاهـد أمرهم لم ينبسـوا

وبلغ من وقاحة بعض حكامهم، وتماديهم البالغ في الجبروت والسطو والقهر، ما حكى عن عمليق ملك طسم وجـديس أنه أمر ألا تزف فتاة من جديس إلى زوجها قبل أن تزف إليه[1]، ولقد مثل الملك بفتاة تسمى عفيرة فاستثارت قومها قائلةً:

أيجمـــل مـــا يؤتى إلى فـتيـــاتـكم　　　وأنتم رجـال فيكمو عـدد الـرمـل

---

(١) قال أبو سعيد نشوان الحميري المتوفى سنة ٥٧٣ في كتابه «الحور العين» ص ١٥:
«جديس وطسم هما أمتان عظيمتان من الأمم الماضية انقرضوا فلا بقية لهم، وجديس أخو ثمود، وهما ابنا عابر بن إرم بن سام بن نوح، وطسم بن لاوذ بن سلم بن نوح، وكانت طسم وجديس يسكنون اليمامة وكان لهم ملك من طسم سيىء السيرة، وكانوا لا يزوجون امرأة من جديس إلا بعث إليها ليلة زفافها فافترعها قبل زوجها، فوثبت جديس على ذلك الملك في غرة فقتلوه وقتلوا معه من طسم مقتلة عظيمة».

إلى أن قالت:

وإن أنتمو لم تغضبوا بعد هذه ... فكونوا نساء لاتعاب من الكحل
ودونكم طيب العروس فإنما ... خلقتم لأثواب العروس وللنسل
فبعداً وسحقاً للذي ليس دافعاً ... ويختال يمشي بيننا مشية الفحل[1]

ففضل الإسلام ظاهر في رفع هؤلاء الناس من حضيض الانحطاط إلى نوع من الحياة سام وأفق من العزة رحب لم يكونوا بالغيه إلا بظهور الدين الجديد الذي بشر به محمد صلى الله عليه وسلم.

* * *

(١) الديمقراطية في الإسلام، للأستاذ عباس العقاد، ص ٢٧ ــ ٣٧.

المبحث الثاني

الإمامة العظمى، أو رياسة الدولة

مبحث فقهي، وليست من مباحث علم الكلام

الإمامة العظمى أخذت الاهتمام البالغ من الأمة:

الإمامة العظمى أو رياسة الدولة من المسائل التي أوجدت في جماهير الأمة الإسلامية الاهتمام البالغ، والخلاف الذي وصل في بعض الأحيان إلى حد لقاءات السيوف تحملها على الجانبين أيدي مسلمين، ولعل هذا هو ما حدا أحد كبار مؤرخي الفرق الإسلامية على أن يقول: «وأعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة، إذا ما سل سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الإمامة في كل زمان»[1].

والملاحظ أن عبارة الشهرستاني هذه فيها شيء من المبالغة، إذ إنه عمم حكمه على كل زمان، قاطعاً بأن الخلاف الناشيء عن الإمامة كان أعظم خلاف بالسلاح مع أنه لم يكن بين أفراد الأمة خلاف في الإمامة أيام أبي بكر وعمر وعثمان لا بسيف أو بغير سيف، ولم تسل السيوف أيامهم على شيء من الدين سوى ما كان زمن أبي بكر من لقاء بالسيوف بين المسلمين وبين المرتدين ومانعي الزكاة.

وما حدث في يوم السقيفة قبل مبايعة أبي بكر خليفة للمسلمين لا يعد نزاعاً بين طائفتين من المسلمين مسلحاً أو غير مسلح، وإنما هو نقاش وحوار بين

---

(١) قاله الشهرستاني المتوفى سنة ٥٤٨هـ في الملل والنحل، الجزء الأول ص ٢١.

مجموعتين كل منها ترى رأياً تؤمن بوجوب إبدائه، فلما رأت إحداهما أن الحق في الجانب المقابل لها رضيت طواعية بذلك، ويحدث مثل هذا في كل موقف مشابه في كل أمة تعتريها ريح التغيير، ولم يرفع سلاح أيضاً على خلافة عمر، والسلاح الذي رفع على عثمان وأدى إلى مصرعه لم يكن محركه نزاعاً على الخلافة وإنما كان من أناس اعتقدوا خطأه رضي الله عنه في أمور نسبوها إليه.

بل إن القتال الذي دار بين علي رضي الله عنه وبين الذين شهروا السلاح عليه لم يكن كما يتوهم البعض خلافاً مسلحاً على الإمامة، فلم يدع الذين قاتلوه في معارك الجمل وصفين، والنهروان أنهم يقاتلون لأنهم يعتقدون بإمامة غيره، قال ابن تيمية: «ولا كان معاوية يقول إنه الإمام دون علي، ولا قال ذلك طلحة والزبير، فلم يكن أحد ممن قاتل علياً قبل المحكمين نصب إماماً يقاتل على طاعته، فلم يكن شيء من هذا القتال على قاعدة من قواعد الإمامة المنازع فيها، لم يكن أحد من المقاتلين يقاتل طعناً في إمامة الثلاثة، ولا ادعاء للنص على غيرهم ولا طعناً في جواز خلافة علي[1].

وإننا لنجد كثيراً ممن عاصروا هذه المعارك من الصحابة، وكثيراً من العلماء يعدون ما حدث فتنة نزلت بالمسلمين، حتى إن بعض من عاصرها اعتزل الناس فلم يقاتل لا مع هؤلاء ولا مع هؤلاء.

فالقتال بين علي وغيره كان قتالاً بين أهل العدل والبغي[2]، ولم يكن قتالاً على قاعدة دينية، وإنما كان «أول سيف سل على الخلاف في القواعد الدينية سيف الخوارج، وقتالهم من أعظم القتال، وهم الذين ابتدعوا أقوالاً خالفوا فيها الصحابة وقاتلوا عليها»[3] فلم يحدث قتال بين علي رضي الله عنه وبين من

---

(١) انظر ابن تيمية في «منهاج السنة النبوية»، الجزء الثالث ص ٢١٥ إلى ٢١٦.

(٢) روى عن الإمام الشافعي، أنه قال: «أخذت أحكام البغاة والخوارج من مقاتلة علي لأهل الجمل وصفين وللخوارج». انظر: تطهير الجنان واللسان، لأحمد بن حجر الهيثمي، ص ٣١.

(٣) منهاج السنة، لابن تيمية، الجزء الثالث ص ٢١٧ و ٢١٨.

يدعون عدم إمامته، ولم يثبت أن أحداً قال أيام خلافة علي أنه أحق بالخلافة منه لا عائشة ولا طلحة ولا الزبير ولا معاوية وأصحابه ولا الخوارج، بل كانت الأمة معترفة بفضل علي وأحقيته في تولي الأمر بعد مقتل عثمان رضي الله عنه. يقول العلامة ابن تيمية: «وإن كان بعض الناس كارهاً لولاية أحد من الأربعة فهذا لا بد منه، فإن من الناس من كان كارهاً لنبوة محمد صلى الله عليه وسلم، فكيف لا يكون فيهم من يكره إمامة بعض الخلفاء» لكن لم يكن بين الطوائف نزاع ظاهر في ذلك القول فضلاً عن السيف[1].

وبينما نجد أن كثيراً من المسلمين في المدينة قد بايع علياً رضي الله عنه، نجد أن كلاً من طلحة والزبير لم يبايعها أحد ولم يطلبا من أحد، ولم يتسم أي منهما بأمير المؤمنين، وأما ما حدث بينهما وبين علي من القتال فقد كان ناتجاً عن لبس في الفهم، إذ إن كلاً من الفريقين كان يقاتل دفاعاً عن نفسه ظاناً أن الفريق الآخر يقصد الاعتداء عليه، فقد كان طلحة والزبير يطالبان بتسليم قتلة عثمان، ولكن لما كان لبعض القتلة الحماية والمنعة من قبائلهم فلم يتمكنا منهم، ولما اتصلا بعلي وعرفاه مقصودهما عرفهما أيضاً بأن هذا غرضه، ولكنه لن يتمكن من ذلك قبل أن تستقر الأمور وتهدأ الفتنة، يقول ابن تيمية: «فلما علم بعض القتلة ذلك حمل أحد العسكرين فظن الآخرون أنهم بدأوا بالقتال فوقع القتال بقصد أهل الفتنة لا بقصد السابقين الأولين». ومعاوية نفسه الذي كان يعتبر أشد المحاربين لعلي، ومع ظننا أنه كان يسعى لنقل الخلافة إليه كما تشير بعض الأمور لذلك، إلا أن هذا لا يمكن أن يعطينا حق الجزم بأنه كان يقاتل طعناً في خلافة علي[2]، فمعاوية أحد صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم، ونحن

---

(١) منهاج السنة، لابن تيمية، الجزء الثالث ص ٢١٧ و ٢١٨.

(٢) يقول العلامة أحمد بن حجر الهيثمي في كتابه «الصواعق المحرقة في الرد على أهل البدع والزندقة» «ص ٢١٦» ومن اعتقاد أهل السنة والجماعة أن ما جرى بين معاوية وعلي رضي الله عنهما من الحروب لم يكن لمنازعة معاوية لعلي في الخلافة، للإجماع على حقيتها لعلي كما مر، فلم تهج الفتنة بسببها وإنما هاجت بسبب أن معاوية ومن معه طلبوا من علي تسليم قتلة عثمان إليهم لكون معاوية ابن عمه، فامتنع علي ظناً منه أن تسليمهم =

المسلمين يجب أن نقدم حسن الظن على ضده، فإذا ما ظهر من أفعاله ما يناقض هذا كان الأليق أن يحمل على ما ليس فيه طعن في شخصه، وبخاصة حينما نجد أن أقواله لم يدع فيها إمارة المؤمنين قبل حكم الحكمين الذين اختارهما الجانبان للحكم بين علي ومعاوية، وكان أبو موسى الأشعري وعمرو بن العاص قد اتفقا على عزل علي عن إمارة المؤمنين ومعاوية عن ولاية الشام، فلم يدع معاوية أنه أمير المؤمنين، وإنما كان يقول: أنا ولاني الخليفتان عمر وعثمان فأنا باقٍ على ولايتي حتى يجتمع الناس على الإمام[1].

هذا من ناحية تمسكه بولايته على الشام حتى يقوم الإمام الجديد بمبايعة الناس له، وأما من ناحية عدم مبايعته علياً فإنما كان ذلك لا لأنه ينكر فضل علي وإنما أداه اجتهاده إلى وجوب تقديم القود من قتلة عثمان على البيعة. ورأى أنه أحق بالمطالبة بدم عثمان من ولد عثمان، لسنه، ولقدرته وقوته على الطلب بذلك[2].

وعلى الرغم من المبالغة في عبارة الشهرستاني كما بينا إلا أن هذا لا يمنع القول بأن رياسة الدولة أو الإمامة العظمى أخذت من اهتمام جماهير الأمة قدراً لا يتوفر مثله إلا للقليل من المسائل، اهتماماً بلغ درجة الخلاف الواصل في بعض الأحيان إلى حد لقاءات السيوف بين المسلمين[3]، وأحدثت نزاعاً سياسياً وفكرياً بين طوائف الأمة أدى فيه السيف دوره في بعض الأحيان. وأدى

= على الفور ــ مع كثرة عشائرهم واختلاطهم بعسكر علي ــ يؤدي إلى اضطراب وتزلزل في أمر الخلافة التي بها انتظام كلمة أهل الإسلام، سيما وهي في ابتدائها لم يستحكم الأمر فيها، فرأى علي رضي الله عنه أن تأخير تسليمهم أصوب إلى أن يرسخ قدمه في الخلافة، ويتحقق التمكن من الأمور فيها على وجهها ويتم له انتظام شملها واتفاق كلمة المسلمين.

(١) منهاج السنة، لابن تيمية، الجزء الثالث ص ٢١٩ إلى ٢٢٢.

(٢) الفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم، الجزء الرابع ص ١٥٩ و ١٦٠.

(٣) التاريخ يشير إلى مثل هذا اللقاء في خلافة يزيد بن معاوية وفي انتقال الخلافة من الأمويين للعباسيين.

فيه كل من اللسان والقلم دوره في كثير من الأحيان، وقد أصبحت الإمامة العظمى أو رياسة الدولة أعظم مشكلة تدور حولها البحوث السياسية الإسلامية خلال العصور المختلفة، وصارت هي المحور الذي لا تفترق عنه أفكار الباحثين في هذا المجال الخطير[1].

الشيعة أول من كتب في الإمامة العظمى:

صار للإمامة العظمى دور خطير في ميدان البحوث العلمية وضع أساسه شيعة علي رضي الله عنه، وأضاف له غيرهم نتائج بحوثهم وأفكارهم، وكانت الآراء الخاصة بالإمامة العظمى تروي بطريق المشافهة التي تأخذ شكل مناظرات أو تكتب في الرسائل التي تتبادل بين المهتمين بها، أو تأخذ شكل الدرس أحياناً، ولكن لم يظهر التأليف والكتابة المنظمة إلا في العصر العباسي الأول[2].

وقد كانت الشيعة أول من كتب في الإمامة العظمى كتابات علمية منظمة نشأت نتيجة الخلاف الذي كان بينهم وبين مخالفيهم من الخوارج والمعتزلة وأهل السنة[3]، ومما يدل على أن الشيعة هم أول من كتب في الإمامة العظمى ما ذكره ابن النديم[4] من أن علي بن إسماعيل بن ميثم التمار[5] كان أول من تكلم في مذهب الإمامة، وقال إن ميثماً من جلّة أصحاب علي رضي الله عنه، ثم بين أن لعلي بن إسماعيل كتباً منها كتاب الإمامة، ولقد كان جد علي بن إسماعيل

---

(١) النظريات السياسية الإسلامية، للدكتور محمد ضياء الدين الريس، ص ٧٩ و ٨٠.

(٢) المصدر السابق، ص ٧٩ و ٨٠.

(٣) النظريات السياسية الإسلامية، للدكتور محمد ضياء الدين الريس، ص ٨٤.

(٤) الفهرست، لابن النديم، ص ٢٤٩.

(٥) علي بن إسماعيل بن ميثم التمار من شيوخ متكلمي الشيعة، وكان يعاصر هشام بن الحكم الآتي ذكره بعد قليل، والذي عاش في القرن الثاني الهجري، وقد ناظر على هذا ضرار بن عمرو الضبي وأبا إسحق النظام وغيرهما من كبار العلماء في عصره. انظر: فلاسفة الشيعة، للشيخ عبدالله نعمة، ص ٤٣ و ٤٤.

وهو ميثم التمار مولاً فارسياً لعلي بن أبـي طالب أخلص لعلي رضي الله عنه فأحبه حباً جماً مثل كيسان مولاه[1].

وذكـر ابن النديم أيضـاً أن هشـام بن الحكم[2] كـان من أصحـاب أبـي عبدالله جعفر بن محمد، وكان من متكلمي الشيعة ممن فتق الكلام في الإمامة، وهذب المذهب والنظر، ثم بين ابن النديم أيضاً أنه ألف كتاباً في الإمامة سماه «الإمامة».

ثم ذكر ابن النديم بعد ذلك عدة من متكلمي الشيعة الذين كان لهم الإنتاج العلمي في موضوع «الامامة العظمى» منهم: محمد بن النعمان الملقب بشيطان الطاق[3] وكان من أصحاب أبـي عبدالله جعفر بن محمد، وله من الكتب: كتاب الإمامة. ومنهم الشكال صاحب هشام بن الحكم، وله أيضاً كتاب في الإمامة، وأبو جعفر بن محمد بن قبة[4] من متكلمي الشيعة، وله أيضاً

(١) النظريات السياسية الإسلامية، للدكتور محمد ضياء الدين الريس، ص ٨١.

(٢) هشام بن الحكم من كبار علماء الشيعة المشهورين المبرزين في علم الكلام في القرن الثاني الهجري، وقد ولد حوالي عام ١١٣هـ وتوفي حوالي عام ٢٠٠هـ انظر: فلاسفة الشيعة، للشيخ عبدالله نعمة، ص ٥٦٢هـ.

(٣) شيطان الطاق: هو أبو جعفر محمد بن النعمان الأحول، من الشخصيات البارزة في علم الكلام في منتصف القرن الثاني الهجري وهو من أصحاب أبـي عبدالله جعفر بن محمد الصادق: نزل طاق المحامل بالكوفة وتلقبه العامة بشيطان الطاق، والخاصة والشيعة يلقبونه بمؤمن الطاق، وكان حسن الاعتقاد حاذقاً في صناعة الكلام، وله مع أبـي حنيفة مناظرات. وقيل في سبب تسميته بشيطان الطاق إن جماعة من الناس تحدوه في أمر من الأمور فأصاب وأخطأوا وألزمهم الحجة، فقال: أنا شيطان الطاق، يعني طاق المحامل بالكوفة، فلزمه هـذا اللقب. انظر: الفهـرست، لابن النديم، ص ٨ من تكملة الفهرست.

(٤) ابن قبة: هو أبو جعفر محمد بن عبدالرحمن بن قبة الرازي من كبار متكلمي الشيعة الإمامية في أوائل القرن الرابع الهجري، عاصر أبا القاسم البلخي المعتزلي المعروف بالكعبـي المتوفى عام ٣١٧هـ. انظر: فلاسفة الشيعة، للشيخ عبدالله نعمة، ص ٤٥٢.

كتاب في الإمامة، إلى آخر من ذكرهم من متكلمي الشيعة الذين كان لهم السبق العلمي في ميدان البحوث التي تتصل بالإمامة العظمى[1].

ولما كان هذا العصر عصر الازدهار العلمي، فقد راجت فيه العلوم وانتشرت المناظرات والمجادلات، فقد بدأت الفرق الأخرى من المعتزلة والخوارج تشتبك مع الشيعة في جدل علمي، يردون به على القضايا التي يثيرها الشيعة، فنتج عن ذلك نتاج فكري مخصب، أضيف إلى ما لدى المسلمين من علوم[2].

لماذا أدرجها الشيعة في علم الكلام؟

وبينما كان الجدل يجري بين الشيعة وغيرهم من الخوارج والمعتزلة[3] كانت هناك جماعة أخرى بعيدة عن الجدل الدائر حول مسائل علم الكلام. وهي جماعة المحدثين أو أهل السنة كما سيطلق عليهم فيما بعد، الذين كانوا ينفرون

---

(١) راجع: الفهرست، لابن النديم، من ص ٢٤٩ ـ ٢٥٢.

(٢) كان الجدل بين الشيعة والمعتزلة حامي الوطيس لدرجة أن الجدل والعراك الكلامي كان يستمر بين عالمين في أكثر من كتاب يصدر عن كل منهما، يبين ذلك ويوضحه ما نقله الشيخ عبدالله نعمة صاحب كتاب «فلاسفة الشيعة» في الصفحة ٤٥٢ عن الحمدوني، قال: «مضيت إلى أبي القاسم البلخي» (وهو الإمام المعتزلي المعروف بالكعبي) في «بلخ» فسلمت عليه وكان عارفاً بي ومعي كتاب أبي جعفر ابن قبة في الإمامة المعروف «بالإنصاف» فوقف عليه ونقضه «بالمسترشد» في الإمامة فعدت إلى (الري) فدفعت الكتاب إلى ابن قبة، فنقضه (بالمستثبت في الإمامة)، فحملته إلى أبي القاسم، فنقضه (بنقض المستثبت) فعدت إلى الري فوجدت أبا جعفر قد مات رحمه الله.

(٣) يقول الدكتور ضياء الدين الريس في كتابه النظريات السياسية الإسلامية، ص ٨٧: «وقد قرر المعتزلة كأفراد آراءهم السياسية، معتمدين على العقل والقياس، ولكن مما يؤسف له أنه لم يصل إلينا من تأليف هؤلاء المتقدمين إلا القليل، ولم يرو «ابن النديم» لهم أيضاً كتباً وإنما وردت لنا آراؤهم منثورة متفرقة في كتب غيرهم من رجال الشيعة وأهل السنة، ولعل خصومهم قد أغفلوا كتبهم في الأوقات التي اعتبرت فيها عقائدهم من البدع الضارة التي ينبغي محاربتها».

من الخوض في مسائل علم الكلام[1]، ويشغلون أنفسهم باستنباط الأحكام الفقهية من الكتاب والسنة، ولهذا فإن بحوث أهل السنة المتصلة بموضوع الإمامة العظمى جاءت متأخرة عن بحوث غيرهم من الفرق الأخرى، وقد كان المتصدون للشيعة أولاً، هم المعتزلة، الذين مهدوا الطريق لأهل السنة، الذين بدورهم أخذوا يدلون بدلوهم في هذا المجال الجديد[2].

ولما كان الشيعة كما قدمناهم أول من تكلم في الإمامة العظمى فقد أدرجوا بحوثهم المتصلة بها في علم الكلام، لأنهم يدعون ــ عدا الزيدية منهم ــ[3] أن

(١) يقول العلامة تاج الدين السبكي: «لقد كان السلف من الصحابة رضي الله عنهم مشتغلين بما عرفوا من الحق، وسمعوا من الرسول صلى الله عليه وسلم من أوصاف المعبود، وتأملوه من الأدلة المنصوبة في القرآن وأخبار الرسول صلى الله عليه وسلم، في مسائل التوحيد، وكذلك التابعون وأتباع التابعين، لقرب عهدهم من الرسول صلى الله عليه وسلم فلما ظهر أهل الأهواء، وكثر أهل البدع، من الخوارج، والجهمية، والمعتزلة، والقدرية، وأوردوا الشبه انتدب أئمة السنة لمخالفتهم والانتصار للمسلمين مما ينير طريقهم، فلما أشفقوا على القلوب أن تخامرها شبههم شرعوا في الرد عليهم، وكشف فسقهم، وأجابوهم عن أسئلتهم وتحاموا عن دين الله بإيضاح الحجج، ولما قال الله تعالى: ﴿وجادلهم بالتي هي أحسن﴾ تأدبوا بآدابه سبحانه، ولم يقولوا في مسائل التوحيد إلا بما نبههم الله سبحانه عليهم في محكم التنزيل، انظر: طبقات الشافعية الكبرى لتاج الدين السبكي، الجزء الثالث ص ٤٢١.

(٢) انظر: النظريات السياسية الإسلامية، للدكتور ضياء الدين الريس، ص ٨٥ ــ ٨٩.

(٣) الإمامة عند الإمام زيد وتابعيه ليست كما يدعي باقي الشيعة أنها ركن من أركان الدين. والزيدية لا تدعي أن الأئمة معصومون عن الخطأ، ويؤمنون بأن للأئمة أن تختار من تشاء إماماً، ويجوزون أن يكون الإمام أقل في الفضائل من غيره فهم يجوزون إمامة المفضول، وليست الأفضلية شرطاً من شروط الإمامة عندهم، انظر: الإمام زيد للشيخ محمد أبي زهرة، ص ١٠٥. ويلاحظ أن الزيدية تعتبر قلة بالنسبة إلى غيرهم من باقي الشيعة فالإمامية مثلاً من الشيعة القائلين بأن الإمامة ركن من أركان الدين وتعتبر هي الغالبية العظمى من الشيعة الآن. بل إن الشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء وهو من كبار أئمة الشيعة الإمامية المحدثين يقول: «ولكن يختص اسم الشيعة اليوم على إطلاقه بالإمامية التي تمثل أكبر طائفة في المسلمين بعد طائفة أهل السنة»، انظر: أصل الشيعة وأصولها، ص ١٣٠.

الإيمان بالأئمة جزء من الإيمان، ولا يكون المرء مؤمناً حتى يؤمن بالإمام ففي كتاب «الكافي»[1] وهو من الكتب المتقدمة المعتمدة لدى الإمامية من الشيعة[2]: «عن أبـي حمزة قال: قال لي أبو جعفر عليه السلام (أي الباقر)[3] إنما يعبد الله من يعرف الله، فأما من لا يعرف الله فإنما يعبده هكذا ضلالاً، قلت: جعلت فداك فما معرفة الله؟ قال: تصديق الله عزوجل، وتصديق رسول الله صلى الله عليه وآله، وموالاة علي والائتمام به وبأئمة الهدى عليهم السلام، والبراءة إلى الله عزوجل من عدوهم، هكذا يعرف الله عزوجل».

«وعن أبـي أذينة قال: حدثنا واحد عن أحدهما (أي الباقر والصادق[4])

---

(١) لأبـي جعفر محمد بن يعقوب الكليني، الجزء الثاني من كتاب الحجة من الورقة، رقم ٣٨ وهو مخطوط بدار الكتب المصرية برقم ٢١٢٢٦ (ب).

(٢) أوثق الكتب عند الشيعة أربعة هي على الترتيب في الوثوق بها كالآتي:
أولها: كتاب (الكافي) ويعتبره الشيعة أولاها بالوثوق ويلقبون مؤلفه محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني ــ أكبر علماء الإمامية في عصره ــ بثقة الإسلام.
ثانيها، كتاب (من لا يحضره الفقيه) ويعتبره الشيعة المصدر الثاني بعد كتاب (الكافي). وقد ألفه الشيخ أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي.
ثالثها، كتاب «التهذيب» لمؤلفه أبـي جعفر محمد بن الحسن بن علي الطوسي.
رابعها، كتاب «الاستبصار» لنفس المؤلف السابق.
انظر: فيما سبق «الشيعة»، تأليف السيد محمد صادق السيد محمد حسن الصدر، ص ١٢١ ــ ١٢٣.

(٣) هو أبو جعفر محمد بن زين العابد بن علي بن الحسين بن علي بن أبـي طالب الملقب بالباقر، أحد الأئمة الاثني عشر في اعتقاد الإمامية، وهو والد جعفر الصادق، وسبب تلقبه بالباقر أنه تبقر في العلم أي توسع، وقد ولد بالمدينة سنة ٥٧هـ، وتوفي سنة ١١٣هـ. انظر: وفيات الأعيان، لابن خلكان، ج ٣ ص ٣١٤.

(٤) الصادق هو أبو عبدالله جعفر الصادق بن محمد الباقر بن علي زين العابدين بن الحسين بن علي بن أبـي طالب أحد الأئمة الاثني عشر على مذهب الإمامية ولد سنة ٨٠هـ وتوفي سنة ١٤٨هـ بالمدينة. انظر: وفيات الأعيان، لابن خلكان، الجزء الأول ص ٢٩١.

عليهما السلام أنه قال: لا يكون العبد مؤمناً حتى يعرف الله ورسوله، والأئمة عليهم السلام كلهم، وإمام زمانه، ويرد إليه، ويسلم له».

وفي الكافي أيضاً عن الباقر أنه قال: «كل من دان الله عزوجل بعبادة يجهد فيها نفسه، ولا إمام له من الله، فسعيه غير مقبول، وهو ضال متحير، والله شانىء لأعماله»[1].

وروى أيضاً عن أبي جعفر الباقر أنه سئل عن قول الله عزوجل ﴿فآمنوا بالله ورسوله والنور الذي أنزلنا﴾ فقال[2]: «النور ــ والله ــ الأئمة عليهم السلام، النور الإمام في قلوب المؤمنين، أنور من الشمس المضيئة بالنهار، وهم الذين ينورون قلوب المؤمنين ويحجب الله نورهم عمن يشاء فيظلم قلوبهم»[3].

ويعتقد الإمامية أن الله لم يخلق خلقه إلا لأجل أئمتهم فيقول أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي ــ وهو إمامي ــ في مقام بيان عقيدتهم: ونعتقد أن الله تبارك وتعالى وخلق جميع ما خلق لأهل بيته عليهم

---

(١) انظر: الكافي، للكليني، الجزء الثاني من كتاب الحجة من الورقة رقم ٣٩ والورقة رقم ٤٢.

(٢) انظر: الكافي، للكليني، الجزء الثاني من كتاب الحجة من الورقة ٣٩ والورقة ٤٢.

(٣) يجب أن يلاحظ أن الشيعة تنسب أقوالاً كثيرة لأئمة آل البيت، هي في الواقع ليست من أقوالهم، حتى يؤيدوا بها دعاواهم، وهذا ما يصرح به كبار علماء المسلمين. يقول أبو المظفر الإسفراييني، إن الروافض «لما رأوا الجاحظ يتوسع في التصانيف، ويصنف لكل فريق قالت له الروافض: صنف لنا كتاباً، فقال لهم: لست أدري لكم شبهة حتى أرتبها وأتصرف فيها، فقالوا له: إذن دلنا على شيء نتمسك به، فقال: لا أدري لكم وجهاً إلا أنكم إذا أردتم أن تقولوا شيئاً تزعمونه تقولون: إنه قول جعفر بن محمد الصادق، لا أعرف لكم سبباً تستندون إليه غير هذا الكلام، فتمسكوا بحمقهم وغباوتهم بهذه السوءة التي دلهم عليها، فكلما أرادوا أن يختلقوا بدعة أو يخترعوا كذبة، نسبوها إلى ذلك السيد الصادق وهو عنها منزه، ومن مقالتهم في الدارين بريء. انظر: «التبصير في الدين»، لأبي المظفر الإسفراييني، ص ٢٥.

السلام، وأنهم لولاهم لما خلق الله السماء والأرض، ولا الجنة ولا النار، ولا آدم ولا حواء، ولا الملائكة، ولا أشياء، مما خلق صلوات الله عليهم أجمعين[1].

ويقول القاضي أبو حنيفة النعمان[2] بن محمد بن منصور وهو من الشيعة الإسماعيلية، والإيمان شهادة أن لا إله إلا الله وحده، لا شريك له، وأن محمداً عبده ورسوله، وأن الجنة حق، والنار حق، والبعث حق وأن الساعة آتية لا ريب فيها. والتصديق بأنبياء الله ورسله، والأئمة، ومعرفة إمام الزمان، والتصديق به والتسليم لـه. . ، إلخ[3]. ومع أن كل الفقهاء قد اتفقوا على أن من سب الإمام العادل أي رئيس الدولة العادل، ليس عليه من العقوبة سوى التعزير فإن الشيعة قد قالوا: إن من سب الإمام العادل يقتل كفراً[4].

ويبين أحد العلماء المحدثين من الشيعة معنى كون الإمامة جزءاً من الإيمان فيقول[5]: «يعني أن يعتقد أن الإمامة منصب إلهي كالنبوة، فكما أن الله سبحانه يختار من يشاء من عباده للنبوة والرسالة، ويؤيد بالمعجزة، التي هي كنص من الله عليه ﴿وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة﴾ فكذلك يختار للإمامة

---

(١) انظر: رسالة في عقائد الإمامية، لأبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي، المتوفى سنة ٣٨٣هـ من الورقة رقم ٦٠.

(٢) ليس هو أبا حنيفة صاحب المذهب الحنفي المعروف، بل هو الفقيه الإسماعيلي قاضي المعز لدين الله الفاطمي، أبو حنيفة النعمان بن أبي عبدالله محمد بن منصور بن أحمد، كان مالكي المذهب ثم انتقل إلى مذهب الشيعة الاثني عشرية، ثم إلى مذهب الإسماعيلية الفاطمية؛ قيل إنه ولد في سنة ٢٥٩هـ ومات سنة ٣٦٣هـ بمصر، وصلى عليه المعز لدين الله الفاطمي وتعتبر كتبه من أمهات كتب الإسماعيلية.
انظر: وفيات الأعيان، لابن خلكان، ج ٥ ص ٤٨. وانظر: أعلام الإسماعيلية، لمصطفى غالب، ص ٥٨٩.

(٣) انظر: دعائم الإسلام، للقاضي أبي حنيفة النعمان بن محمد بن منصور، من الجزء الأول ص ٤.

(٤) الخلاف لأبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي أحد زعماء الإمامية من علماء القرن الخامس الهجري توفي سنة ٤٦٠هـ، الجزء الثالث ص ١٦٦.

(٥) الشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء في كتابه «الشيعة وأصولها»، ص ١٢٨.

من يشاء ويأمر نبيه بالنص عليه، وأن ينصبه إماماً للناس من بعده، للقيام بالوظائف التي كان على النبي أن يقوم بها سوى أن الإمام لا يوحى إليه كالنبي، وإنما يتلقى الأحكام منه مع تسديد إلهي. فالنبي مبلغ عن الله، والإمام مبلغ عن النبي، والإمامة متسلسلة في اثني عشر، كل سابق ينص على اللاحق».

ويعتقد بعض الشيعة الإمامية أن أئمتهم أفضل من الأنبياء، وليس في المخلوقات أحد أفضل منهم، فقد نقل صاحب مقالات الإسلاميين عن فرقة من الإمامية أنها ترى ذلك، فقال في سياق حكاية اختلاف الإمامية في جواز أن يكون الأئمة أفضل من الأنبياء أم لا يجوز ذلك: «والفرقة الثانية منهم يزعمون أن الأئمة أفضل من الأنبياء والملائكة وأنه لا يكون أحد أفضل من الأئمة، وهذا قول طوائف منهم»[1].

كل ذلك يدلنا على المدى الذي وصل إليه الشيعة في إيمانهم بالإمامة والأئمة، وقد ترتب على هذا كما قلنا أن الشيعة أدمجوا المباحث المتصلة بالإمامة بمباحث علم الكلام، باعتباره العلم الذي يتعرض للعقيدة ولا عقيدة لمؤمن حتى يؤمن بالأئمة.

رد على دعواهم أن الإمامة جزء من الإيمان:

وعلى الرغم مما في ادعاء الشيعة أن الإمامة أصل من أصول الإيمان من شذوذ ظاهر عن إجماع الأمة، إذ المعروف في دين الإسلام أن الكافر إذا اعتقد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وأدى حقوق هذه الكلمة صار بذلك مؤمناً، يؤيد ذلك قول الرسول الأعظم صلى الله عليه وسلم: «أُمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة فإذا فعلوا ذلك فقد عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام[2]». ويقول العزيز سبحانه: ﴿فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا

---

(١) الأشعري في مقالات إسلاميين، الجزء الأول ص ١١٥.

(٢) صحيح البخاري بحاشية السندي، ج ١ ص ١٣ وص ٢٤٣.

المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم﴾[1]، وقال سبحانه بعد هذا: ﴿فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فإخوانكم في الدين﴾[2] ولم يذكر في كل ذلك الإمامة لا من قريب أو بعيد[3] ولم تذكر الإمامة في أركان الإيمان في الحديث المتفق عليه المبين للإسلام والإيمان والإحسان. فقد أتى النبي صلى الله عليه وسلم جبريل في صورة أعرابي وسأله عن الإسلام والإيمان والإحسان فقال له: «الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت. قال: والإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والبعث بعد الموت وتؤمن بالقدر خيره وشره، ولم يذكر الإمامة. قال: والإحسان أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك، وهو حديث متفق عليه أجمع العلماء على صحته[4]. والآيات القرآنية كثيرة تشرح حقيقة المؤمنين وتصفهم بالهداية من غير أدنى إشارة إلى الإمامة، انظر إلى قوله تعالى: ﴿إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيماناً وعلى ربهم يتوكلون الذين يقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون أولئك هم المؤمنون حقاً لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم﴾[5]. وقوله سبحانه: ﴿إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله أولئك هم الصادقون﴾. وقوله سبحانه: ﴿ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين وآتى المال على حبه ذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب وأقام الصلاة وآتى الزكاة والموفون بعهدهم إذا عاهدوا والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس أولئك

---

(١) سورة التوبة، آية ٥.

(٢) سورة التوبة، آية ١١.

(٣) انظر: منهاج السنة، لابن تيمية، الجزء الأول ص ١٧.

(٤) المصدر السابق، الجزء الأول ص ٢٥، ٢٦.

(٥) سورة الأنفال، الآيات ٢، ٣، ٤.

الذين صدقوا وأولئك هم المتقون﴾[1]. وقول العزيز سبحانه: ﴿ألم ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون والذين يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون﴾[2].

وأما ما يمكن أن يكون شبهة لهم في دعواهم، وهو الحديث الذي ينسبونه إلى الرسول صلى الله عليه وسلم وهو: «من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية» فقد رد ابن تيمية على ذلك بقوله[3]:

أولاً: من روى هذا الحديث بهذا اللفظ؟ وأين إسناده؟ وكيف يجوز أن يحتج بنقل عن النبي صلى الله عليه وسلم من غير بيان الطريق الذي به يثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم قاله. هذا لو كان مجهول الحال عند أهل العلم بالحديث، فكيف وهذا الحديث بهذا اللفظ لا يعرف، إنما الحديث المعروف مثل ما روي مسلم في صحيحه عن نافع، قال: جاء عبدالله بن عمر إلى عبدالله بن مطيع حين كان من أمر الحرة[4] ما كان زمن يزيد بن معاوية فقال: اطرحوا لأبي عبدالرحمن وسادة، فقال: إني لم آتك لأجلس. أتيتك لأحدثك حديثاً سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقوله: سمعته يقول: «من خلع يداً من طاعة لقي الله يوم القيامة لا حجة له، ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية»[5].

---

(١) سورة البقرة، الآية ١٧٧.

(٢) سورة البقرة، الآيات ١، ٢، ٣، ٤، ٥.

(٣) منهاج السنة، الجزء الأول ص ٢٦، ٢٧.

(٤) وقعة الحرة كانت في أيام يزيد بن معاوية وسببها أن أهل المدينة كانوا قد أعلنوا عصيانهم وخلعوا يزيد بن معاوية، وولوا أمرهم عبدالله بن حنظلة ولما بلغ ذلك يزيد أرسل إليهم من ينصحهم بالرجوع إلى طاعته، فلما لم يستجيبوا لذلك جهز جيشاً أمر عليه مسلم بن عقبة المري، مكوناً من اثني عشر ألفاً من المقاتلين، استباحوا المدينة ثلاثاً، يقتلون الناس، ويأخذون المتاع والأموال، انظر: محاضرات تاريخ الأمم الإسلامية، للشيخ محمد الخضري، الجزء الثاني ص ١٩٩.

(٥) انظر: مختصر صحيح مسلم، للحافظ المنذري، الجزء الثاني ص ٩٤.

يقول ابن تيمية: وهذا حديث حدث به عبدالله بن عمر لعبدالله بن مطيع بن الأسود لما خلعوا طاعة أمير وقتهم يزيد، مع أنه كان فيه من الظلم ما كان، ثم إنه اقتتل هو وهم، وفعل أهل الحرة أموراً منكرة، فعلم أن هذا الحديث دل على ما دل عليه سائر الأحاديث الآتية[1] من أنه لا يخرج على ولاة أمور المسلمين بالسيف، فإن لم يكن مطيعاً لولاة الأمور مات ميتة جاهلية».

نقول على الرغم من شذوذهم عن إجماع الأمة الإسلامية في ادعائهم أن الإمامة العظمى جزء من الإيمان ــ والذي ثبت بطلانه بما تقدم ــ فإنهم لم يكتفوا بذلك بل زادوا على ذلك بدعاً وأظهروا من الضلال ألواناً.

فقد أبان الشيعة ــ غير الزيدية ــ في كتاباتهم وبحوثهم في الإمامة عن ألوان من البدع والانحراف سنعرض لها إن شاء الله تعالى في محلها، كقولهم بعصمة الأئمة عن الخطأ، والطعن في الخلفاء الثلاثة الأول طعناً وصل إلى درجة الاتهام بكتمان ما أنزل الله، بل والطعن في سائر الصحابة وكل من لم يوافقهم فيما ذهبوا إليه.

وكان طبيعياً أن ترد عليهم الطوائف الأخرى من المسلمين من أهل السنة وغيرهم في مكان بحوثهم، وتناقش قضاياهم في العلم الذي أدرجوا فيه ضلالاتهم، حتى يتمكن المطلعون على دعواهم من معرفة ردود العلماء عليها، وبخاصة وأنهم ادعوا أن هذه الضلالات من أركان العقيدة[2].

---

(١) مثل ما في صحيح مسلم عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من خرج من الطاعة وفارق الجماعة فمات، مات ميتة جاهلية» وما رواه البخاري عن ابن عباس عن النبي ﷺ قال: «من رأى من أميره شيئاً فكرهه فليصبر فإنه ليس أحد يفارق الجماعة شبراً فيموت، إلا مات ميتة جاهلية». انظر: مختصر صحيح مسلم، للحافظ المنذري، جزء ٢ ص ٩٤؛ وإرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، ج ١٠ ص ٢٦٤.

(٢) انظر: حاشية ابن عابدين (رد المختار)، الجزء الأول ص ٥١١؛ وانظر: حاشية العلامة الخيالي على شرح السعد على العقائد النفسية، ص ١٤١.

والحقيقة أن مباحث الإمامة ليست من أركان العقيدة في شيء كما مر، وإنما هي فرع من الفروع التي جاءت بها الشريعة الإسلامية[1] فنصب رئيس الدولة أو الإمام لا يعدو أن يكون من فروض الكفايات التي إن قام بها البعض سقط عن الباقين، وأصول الدين ليست من هذا القبيل، وإنما هي من الفروض العينية التي لا تسقط عن واحد من المكلفين، بل ترى العلماء يصرحون بأن البعيد عن الخوض في مسائل الإمامة أسلم في دينه من الخائض فيها[2].

وإننا نجد العلماء يصرحون بأن مباحث الإمامة مكانها الطبيعي ليس هو علم الكلام، وإنما المكان الطبيعي هو علم الفقه. يقول العلامة سعدالدين التفتازاني[3]: «لا نزاع أن مباحث الإمامة بعلم الفروع أليق، لرجوعها إلى أن القيام بالإمامة ونصب الإمام الموصوف بالصفات المخصوصة من فروض الكفايات، وهي أمور كلية تتعلق بها مصالح دينية أو دنيوية لا ينتظم الأمر إلا بحصولها، فيقصد الشارع تحصيلها في الجملة من غير أن يقصد حصولها من كل واحد، ولا خفاء في أن ذلك من الأحكام العملية دون الاعتقادية».

ثم يقول بعد ذلك: «هذا ولكن لما شاعت بين الناس في باب الإمامة اعتقادات فاسدة، واختلاقات بل اختلاقات باردة، سيما من فرق الروافض والخوارج، ومالت كل فئة إلى تعصبات تكاد تفضي إلى رفض كثير من قواعد الإسلام، ونقض عقائد المسلمين، والقدح في الخلفاء الراشدين، مع القطع بأنه ليس للبحث عن أحوالهم واستحقاقهم وأفضليتهم كثير تعلق بأفعال المكلفين ألحق المتكلمون هذا الباب بأبواب الكلام».

---

(١) انظر: المواقف، لعضدالدين الإيجي بشرحه للسيد الشريف الجرجاني، الجزء الثاني ص ٣٤٤، والجزء الأول منه ص ٢١، ٢٢؛ وانظر: الإرشاد، لإمام الحرمين، ص ٤١٠؛ وانظر: الأربعين في أصول الدين، للرازي، ص ٤٥٦؛ وانظر: حاشية الفناري على المواقف، الجزء الأول ص ٢١، ٢٢.

(٢) انظر: الاقتصاد في الاعتقاد، حجة الإسلام الغزالي، ص ١٠٤ و ١٠٥؛ وانظر: نهاية الأقدام، للشهرستاني، ص ٤٧٨؛ وانظر: الإرشاد، لإمام الحرمين، ص ٤١٠.

(٣) انظر: شرح السعد على المقاصد، كلاهما لسعد الدين التفتازاني، ص ١٩٩.

لِـمَ أدرجها بعض العلماء من أهل السنة في كتب الكلام؟

من الغريب أن بعض العلماء من أهل السنة وقع في وهم أن الإمامة من المباحث الكلامية، فأدرجها في تعريف علم الكلام حيث قالوا: «هو العلم الباحث عن أصول الصانع والنبوة والإمامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الإسلام»[1]. ولعل من ذهب من العلماء إلى هذا التعريف إنما انساق إليه بعد أن رأى من العلماء السابقين عليه كلاماً عن الإمامة في علم الكلام وليس تعريف هذا العلم شاملاً لها، والتعنت في ذلك ظاهر، وبخاصة بعد أن ظهر أن الإمامة ليست متصلة إطلاقاً بعلم الكلام. ومن هنا فلا نسلم لهم هذا التعريف لعلم الكلام ولا تعليل البعض لإدخالها فيه إذ قالوا: «إن من مباحثها ما هو اعتقادي لا عملي كاعتقاد أن الإمام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان، ثم علي، واعتقاد أنهم في الفضل كذلك[2]، ولا ندري ما دخل كون أبي بكر خليفة بعد الرسول صلى الله عليه وسلم، أو عدم كونه كذلك بالعقيدة التي سيرتب عليها وعلى وجودها الحكم بإيمان المرء أو عدم إيمانه، يقول الشوكاني في «وبل الغمام»[3]: «وقد تعبدنا الله بواجبات شرعية من صلاة وصيام وحج وزكاة وجهاد ونحو ذلك ولم يوجب علينا أن نعرف أن فلاناً هو الخليفة في وقت كذا، أو أن فلاناً ليس هو خليفته في وقت كذا، فهذا أمر قد جف منه القلم وقضى الله بين عباده بما قضاه».

ثم يقول: «ومن زعم أنه يجب على عبد من عباد الله أن يعرف إمامة إمام

---

(١) أشار سعد الدين التفتازاني إلى أن بعض العلماء قد عرفه بهذا التعريف، انظر: شرح السعد على المقاصد، ص ١٩٩، وسياق كلامه يدل على أنه لا يرتضيه، وقد عرف هو علم الكلام في شرح السعد على المقاصد، فقال: «الكلام هو العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية».

(٢) انظر هذا التعليل في: المسامرة، للكمال بن أبي شريف في شرح المسايرة للكمال بن الهمام، ص ١٤.

(٣) نقلاً عن: إكليل الكرامة في تبيان مقاصد الإمامة، لصديق حسن خان، ص ٦٥.

لم يدرك عصره، لم يقبل منه ذلك إلا ببرهان شرعي، لأن واجبات هذه الشريعة لا تثبت بمجرد الدعوى العاطلة التي لا يعجز عنها أحد، ولو كان هذا صحيحاً لكان وجوب معرفة نبوة الأنبياء من أبينا آدم، عليه السلام، إلى نبينا محمد صلى الله عليه وسلم أوجب من ذلك وأهم وأقوم».

هذا وكون الإمامة قد أدرجها العلماء لظروف خاصة في علم الكلام لا يعطيها حق الانتساب إليه، إذ إن تحديد العلم الذي تنتمي إليه أية مادة علمية ليس راجعاً إلى المكان الذي ذكرت فيه هذه المادة وإنما يرجع إلى الأب الحقيقي لها، فإننا إذا قرأنا في كتاب من كتب التاريخ أن خلافاً نشب بين الأشاعرة والمعتزلة مثلاً في أفعال العباد، هل هي مخلوقة بقدرة الله أو بقدرة العبد، أو أن حواراً حاداً قد دار بين أحمد بن حنبل ومعارضيه حول ما إذا كان القرآن مخلوقاً أو غير مخلوق، فلا يتصور إلا أن نسمي هذين الخلافين توحيداً. وإننا لنجد الأقوال العقدية والفقهية والوقائع التاريخية، والمباحث البلاغية، والنحوية والصرفية، مبثوثة في كتب التفسير والحديث، ولا يخرج ذكر هذه الأقوال، والوقائع، والمباحث في كتب التفسير والحديث عن أن تكون في حقيقتها أقوالاً في علم التوحيد والفقه وتاريخاً وبلاغة ونحواً وصرفاً.

وإذا ما بحثنا في الأحكام المتصلة برياسة الدولة أو بالإمامة العظمى لا نجدها إلا أحكاماً شرعية عملية[1] مكتسبة من أدلة تفصيلية ولا شك في أن هذا هو حقيقة علم الفقه.

الإمام الشافعي أول من أدرج الإمامة في علم الفقه:

نستطيع أن نقول أن الإمام الشافعي، رضي الله عنه، كان أول من أدرج الإمامة العظمى في علم الفقه ففي كتاب «الأم» للإمام الشافعي عند الكلام على صلاة الجماعة باب يسمى: «باب صفة الأئمة»[2] تكلم فيه عن الإمامة

(١) على خلاف ما يعتقده الشيعة غير الزيدية، كما تقدم.

(٢) الأم، للإمام الشافعي، الجزء الأول ص ١٤٣، ٤٤؛ وانظر: الشافعي، للشيخ محمد أبي زهرة، ص ١٣٩، ١٤٠.

العظمى كاشتراط أن الأئمة من قريش، فروى حديثاً عن ابن شهاب أنه بلغه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «قدموا قريشاً ولا تقدموها، وتعلموا منها ولا تعالموها أو تعلموها» شك من الراوي، ثم ذكر الأحاديث التي تدل على فضل الأنصار وترتيب إمامة أبي بكر وعمر الذي رآه رسول الله صلى الله عليه وسلم في منامه.

ويستدل الدكتور محمد ضياء الدين الريس[1] على أن الإمام الشافعي كان أول من أدرج الإمامة العظمى بين مباحث علم الفقه بما رواه ابن النديم في الفهرست من أن الإمام الشافعي قد عقد فصلاً في كتابه «المبسوط» أسماه «كتاب الإمامة» وتابعه في هذا الاستدلال بعض أساتذة الجامعة[2] إلا أننا نرى أن هذا لا يصح أن يكون استدلالاً على ذلك إذ لا يتسنى لنا البت فيما إذا كان الإمام الشافعي قد تكلم في هذا الفصل عن الإمامة العظمى إلا بالرجوع إلى نفس كتاب «المبسوط» وهو فيما أعلم ليس موجوداً بأيدينا، والظاهر من سياق الفصول وترتيبها في هذا الكتاب أن الكلام في الإمامة قصد به الإمامة الصغرى، أي إمامة الصلاة، لأن ترتيب فصول الكتاب كما رواه ابن النديم[3] قراءة لخط ابن أبي يوسف هو: «كتاب الطهارة، كتاب الإمامة، كتاب استقبال القبلة، كتاب الجمعة، كتاب صلاة الخوف، كتاب العيدين، . . . إلخ»، ولا نرى دليلاً على أن الإمام الشافعي كان أول من أدرج الإمامة العظمى بين المباحث الفقهية إلا ما ثبت في كتاب الام عنها كما تقدم.

من كل ما سبق يتبين أن الإمامة العظمى ليست من مباحث علم الكلام وإنما هي مبحث من مباحث علم الفقه أدى بعض الظروف التي بيناها إلى ذكرها بين مباحث علم الكلام أو علم التوحيد، ولذلك نجد العلماء يبدون

---

(١) النظريات السياسية الإسلامية، للدكتور محمد ضياء الدين الريس، ص ٩٠؛ وانظر: الفهرست، لابن النديم، ص ٢٩٥.

(٢) الدكتور عبدالحميد متولي في كتابه «مبادىء نظام الحكم في الإسلام»، ص ٥٢٥.

(٣) ص ٢٩٥ بالفهرست.

الأعذار لذكرها بين مباحث علم الكلام فيقول عضدالدين الإيجي: «وإنما ذكرناها في علم الكلام تأسياً بمن قبلنا» ويزيد السيد الشريف الجرجاني: «إذ قد جرت العادة من المتكلمين بذكرها في أواخر كتبهم للفائدة المذكورة في صدر الكتاب» وهي كما قال: «دفعاً لخرافات أهل البدع والأهواء وصوناً للأئمة المهديين عن مطاوعتهم كيلا يفضي بالقاصرين إلى سوء اعتقاد فيهم»[1].

* * *

(1) انظر: المواقف، لعضد الدين الإيجي بشرحه للسيد الشريف الجرجاني، الجزء الأول ص ٢١ و٢٢، والجزء الثامن ص ٣٤٤.

المبحث الثالث

المصادر التشريعية للفكر السياسي الإسلامي

علاقات البشر بعضهم ببعض تخضع كلها لأحكام شريعة الإسلام، فالإسلام شريعة جاءت لتنظيم علاقات الناس بربهم، وعلاقاتهم بعضهم ببعض، سواء أكانت هذه العلاقة بين الفرد وأسرته، وهي المجتمع الصغير، أو بين الفرد والمجتمع الكبير، أو بين الحاكم وأفراد الشعب، أو الدولة الإسلامية والدول الأخرى في حالة السلام أو حالة الحرب، ومن الواضح أن في مقدمة هذه العلاقات علاقة البشر جميعاً بخالقهم تبارك وتعالى، لأنه سبحانه قال: ﴿وما خلق الجن والإنس إلا ليعبدون﴾.

لم تغفل هذه الشريعة الخاتمة أي تصرف من تصرفات البشر دون أن يكون له حكم شرعي، لا يخرج عن الأحكام الخمسة التي انحصرت فيها أنواع الحكم التكليفي عند جمهور علماء المسلمين، وهي: الإيجاب، والندب، والتحريم، والكراهة، والإباحة، فكل فعل من أفعال الناس لا تخرج عن أن تكون واجباً أو مندوباً، أو حراماً، أو مكروهاً، أو مباحاً، كما يقول جمهور علماء أصول الفقه الإسلامي.

والأحكام الشرعية لا بد أن تكون مستندة إلى مصدر من المصادر المعتبرة في شريعة الإسلام.

والمقصود بالمصادر الأدلة الشرعية التي يستند إليها العلماء عند إبداء حكم من الأحكام في أي قضية من القضايا التي تحدث في حياة الناس، أو يمكن أن

تحدث، سواء أكانت هذه القضية داخلة في مجال العقيدة أو مجال الأفعال العملية، أو مجال الأخلاق.

فالمصادر هي الأدلة الشرعية والمراجع التي رجع إليها علماؤنا رضي الله عنهم حتى قالوا بالأحكام التي بينوها في القضايا والمسائل التي لا يمكن لنا إحصاؤها.

ولا شك عند كل مسلم في أن المصدر الأول للأحكام كلها هو كتاب الله الكريم، سواء أكانت أحكاماً اعتقادية أم عملية أم أخلاقية، والمصدر الثاني ـ كما يجب أن يعتقده كل مسلم ـ هو سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، المتمثلة في أقواله وأفعاله وتقريراته، وهناك مصادر أخرى بجانب هذين المصدرين، سنتكلم عنها فيما سيتأتي إن شاء الله تعالى.

ولما كانت معرفة المصادر واجبة على من يتصدى لبيان الأحكام الشرعية، وكان الحكم الشرعي هو المقصد والهدف من الرجوع إلى مصادر الأحكام، كان من المستحسن ـ في رأيي ـ أن نتكلم بإيجاز عن الحكم الشرعي وأقسامه، ليكون مدخلاً للكلام عن المصادر التشريعية للفكر السياسي في الإسلام.

معنى الحكم الشرعي:

يختلف معنى الحكم عند علماء أصول الفقه عن معناه عند الفقهاء، فعلماء أصول الفقه يعرفون الحكم بأنه: «خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع».

ومعنى «الاقتضاء» الطلب، سواء أكان الخطاب طلب من المكلف فعلاً، مثل: ﴿وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة﴾، أم طلب تركاً، مثل: ﴿ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق﴾، وقوله سبحانه: ﴿ولا تقربوا الزنا﴾.

ومعنى «التخيير» التسوية بين أن يفعل الإنسان شيئاً أو يتركه، فيبين الخطاب إباحة كل من الفعل والترك على وجه سواء.

ومعنى «الوضع» أن يكون الخطاب قد بين لنا أن شيئاً سبب لشيء، أو شرط له، أو مانع منه.

فمثال السبب قول الله تبارك وتعالى: ﴿أقم الصلاة لدلوك الشمس﴾ فالخطاب بيَّن أن دلوك الشمس أي ميلها عن وسط السماء إلى جهة الغرب سبب لوجوب صلاة الظهر.

ومثال الشرط قول الله تبارك وتعالى: ﴿إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين﴾، فالخطاب بيَّن أن الوضوء شرط في صحة الصلاة.

ومثال المانع قول الله تبارك وتعالى: ﴿فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن﴾ فالخطاب هنا بيَّن أن الحيض مانع من الاستمتاع الجنسي بين الزوجين حتى تطهر الزوجة.

هذا هو معنى الحكم عند الجمهور من علماء أصول الفقه، وأما الفقهاء فلهم تعريف آخر للحكم، فعرفوه بأنه: «مدلول خطاب الشرع» أو بتعبير آخر هو الأثر المترتب على خطاب الله تعالى.

والسبب في اختلاف معنى الحكم عند الأصوليين عن معناه عند الفقهاء أن الأصوليين نظروا إلى الحكم ملاحظين مصدره وهو الله تبارك وتعالى، فالحكم عندهم هو كلام الله النفسي الأزلي القديم، المبين لصفات الأفعال التي تصدر عن المكلفين، من إيجاب أو ندب، أو تحريم، أو كراهة، أو إباحة، فالحكم عند الأصوليين صفة الله عزوجل.

وأما الفقهاء فقد نظروا إلى الحكم ملاحظين ما يتعلق به، وهو أفعال المكلفين، فالحكم عندهم مدلول الخطاب وأثره، فهو أثر كلام الله تعالى النفسي المتعلق بأفعال المكلفين على أنه صفة لها، كالوجوب والندب والحرمة، والكراهة والإباحة، والسببية، والشرطية، والمانعية[1].

---

(١) شرح الكوكب المنير في أصول الفقه، للشيخ محمد بن أحمد المعروف بابن النجار.
تحقيق دكتور محمد الزحيلي، دكتور نزيه حماد وأصول الفقه، للأستاذ زكي الدين شعبان، ص ٢٢٢.

ومثال لذلك إيجاب الله تعالى صوم رمضان في الأزل الذي دل عليه قوله سبحانه: ﴿يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم﴾ وقوله عزوجل: ﴿شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾ هذا هو الحكم عند جمهور علماء أصول الفقه، أما وجوب الصيام الذي أفادته الآيتان الكريمتان، والذي هو أثر لذلك الإيجاب الأزلي، ويوصف به الفعل الذي يصدر من المكلفين، فهو الحكم عند الفقهاء.

وتحريم الزواج بالمشركات في الأزل، الذي دل عليه قوله سبحانه وتعالى: ﴿ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن﴾ هو الحكم عند جمهور علماء أصول الفقه، وأما الحكم عند الفقهاء فهو الحرمة التي أفادتها الآية الكريمة، والتي هي أثر لذلك التحريم الأزلي ويتصف بها الفعل الذي يصدر من المكلفين.

هذا، وعلماء أصول الفقه قسموا الحكم إلى قسمين، فإن كان خطاب الله تعالى قد تعلق بأفعال المكلفين على جهة الطلب ــ سواء كان طلب فعل أو ترك ــ أو على جهة التخيير، سموه حكماً تكليفياً، وإن كان خطابه سبحانه قد تعلق بأفعال المكلفين على جهة الوضع سموه حكماً وضعياً.

فالحكم التكليفي هو: ما يقتضي طلب الفعل أو تركه، أو التخيير بين الفعل والترك.

وأما الحكم الوضعي فهو ما يقتضي جعل شيء سبباً لشيء آخر، أو شرطاً له أو مانعاً منه[1].

أنواع الحكم التكليفي:

الإيجاب: معناه طلب الشارع إيقاع الفعل من المكلف على وجه الحتم والإلزام، مثل قول الله تبارك وتعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا نودي للصلاة من

(١) شرح الأسنوي، ج ١ ص ٣٠؛ وأصول الفقه الإسلامي، للأستاذ زكي الدين شعبان، ٢١٩ ــ ٢٢٢.

يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع﴾ وقوله سبحانه: ﴿يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود﴾ وقوله عزوجل: ﴿إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل﴾.

وعلماء أصول الفقه الإسلامي يبينون أن الأثر الذي يترتب على الإيجاب هو الوجوب، فالأثر المترتب على قول الله سبحانه: ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا نودي للصلاة﴾ الآية هو وجوب السعي إلى صلاة الجمعة وترك البيع، والأثر المترتب على قول الله تعالى: ﴿أوفوا بالعقود﴾ هو وجوب الوفاء بالعقود، والأثر المترتب على النص الثالث هو وجوب أداء الأمانات، ووجوب العدل في الحكم بين الناس.

وإذا كان علماء أصول الفقه قالوا إن الأثر المترتب على الإيجاب هو الوجوب كما وضحنا، فقد قالوا أيضاً إن الفعل الذي طلب الشارع إيقاعه على وجه الحتم والإلزام يسمى واجباً، فكل من السعي إلى صلاة الجمعة وترك البيع في النص القرآني الأول واجب، والوفاء بالعقود في النص الثاني واجب كذلك، وأداء الأمانات إلى أهلها والحكم بالعدل بين الناس واجب كما بين النص القرآني الثالث.

فطلب الشارع إيقاع الفعل على سبيل الحتم والإلزام إيجاب، والأثر المترتب على الإيجاب هو الوجوب، والفعل الذي طلب الشارع إيقاعه على هذا الوجه واجب.

ومعنى الندب: طلب الشارع إيقاع الفعل من المكلف لا على وجه الحتم والإلزام، كقول الله تبارك وتعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه﴾.

فمع أن الآية الكريمة أمرت بكتابة الدين فإن جمهور العلماء قالوا إن الأمر هنا ليس للوجوب بل للندب، ومن القواعد المقررة عند جمهور العلماء أن الأمر يفيد الوجوب إلا إذا وجدت قرينة تصرف الأمر عن الوجوب إلى الندب أو الإباحة أو غيرهما، قالوا وهنا وجدت القرينة، وهي قول الله تبارك وتعالى في الآية التي

بعدها: ﴿فإن أمن بعضكم بعضاً فليؤد الذي اؤتمن أمانته﴾ قالوا إن هذا يفيد أن للدائن أن يثق بمدينه ويأتمنه على الدين فلا يكتبه، وعلى هذا فيكون الأمر في الآية الكريمة أمر ندب وإرشاد وليس أمر وجوب، فمن المصلحة أن تكتب الديون حتى تكون الكتابة وثيقة إثبات عند النسيان أو الاختلاف.

والندب أيضاً كقول الله عزوجل: ﴿والذين يبتغون الكتاب مما ملكت أيمانكم فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيرا﴾ فالآية الكريمة أمرت بمكاتبة السيد لعبده إذا أراد العبد ذلك، أي يتفق معه على أن يمنحه الحرية مقابل عوض مالي، لكن العلماء أيضاً قالوا إن الأمر هنا ليس للوجوب، أي لا يجب على السيد أن يكاتب عبده، بل الأمر هنا للندب، وكما سبق أن بينًا فإنه لا بد أن توجد قرينة تصرف الأمر عن الوجوب إلى الندب أو إلى غيره، والقرينة هنا أن من الأمور المقررة في الشريعة الإسلامية أن الملاك أحرار في التصرف في أملاكهم، ولا يجوز إجبار المالك على تصرف معين إلا إذا كانت هناك ضرورة أو حاجة تدعو إلى ذلك[1].

وقد بينً علماء أصول الفقه أيضاً أن الأثر الذي يترتب على الندب يسمى ندباً أيضاً، وأما الفعل الذي طلب الشارع إيقاعه لا على وجه الحتم والإلزام فيسمى مندوباً.

فالفعل الذي طلب في الآية التي أمرت بكتابة الدين، هو كتابة الدين، فكتابة الدين إذن أمر مندوب، والفعل الذي طلب في الآية التي أمرت بمكاتبة الأرقاء، هو المكاتبة، فمكاتبة الأرقاء إذن أمر مندوب حبب إليه الإسلام.

ومعنى التحريم: طلب الشارع من المكلف الكف عن الفعل على وجه الحتم والإلزام. مثل قول الله عزوجل: ﴿ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن حتى يبلغ أشده﴾ وقوله سبحانه: ﴿يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون﴾. وقوله عزوجل: ﴿ولا تقربوا الزنا إنه كان فاحشة وساء سبيلا﴾.

---

(١) أصول الفقه الإسلامي، للأستاذ زكي الدين شعبان، ص ٢٣٧.

والأثر الذي يترتب على طلب الكف عن الفعل على وجه الحتم والإلزام هو الحرمة، وأما الفعل الذي طلب الشارع الكف عنه على وجه الحتم والإلزام فهو المحرم.

ومعنى الكراهة طلب الشارع من المكلف الكف عن الفعل لا على وجه الحتم والإلزام، كقول الرسول صلى الله عليه وسلم: «إن الله حرم عقوق الأمهات، ووأد البنات، ومنعاً وهات، وكره لكم قيل وقال، وكثرة السؤال، وإضاعة المال»[1]. قال العلماء: المراد بالمنع المحرم في هذا الحديث أن يمنع الشخص الشيء الذي أمر الله تبارك وتعالى ألا يمنع، وذلك مثل النفقة الواجبة للزوجة والوالدين والأقارب إذا كان الوالدان أو الأقارب محتاجين للإنفاق عليهم، والمراد بالطلب المحرم هو أن يطلب الشخص شيئاً لا يستحقه.

والأثر الذي يترتب على طلب الكف عن الفعل لا على وجه الحتم والإلزام هو الكراهة أيضاً، وأما الفعل الذي طلب الشارع الكف عنه لا على وجه الحتم والإلزام فيسمى مكروهاً.

ومعنى الإباحة جعل الشارع المكلف مخيراً بين فعل الشيء والكف عنه. كقول الله تعالى[2]: ﴿اليوم أحل لكم الطيبات وطعام الذين أوتوا الكتاب[3] حل لكم وطعامكم حل لهم﴾ وقوله سبحانه[4]: ﴿ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء أو اكننتم في أنفسكم﴾ وقوله عز وجل[5]: ﴿كلوا واشربوا من رزق الله﴾.

والأثر الذي يترتب على جعل الشارع المكلف مخيراً بين فعل الشيء والكف عنه هو الإباحة أيضاً، وأما الفعل الذي خير المكلف بين فعله وتركه فهو المباح[6].

---

(١) سبل السلام، ج ٤ ص ٢٥٢.
(٢) سورة المائدة: آية ٥.
(٣) أي اليهود والنصارى.
(٤) سورة البقرة: آية ٢٣٥.
(٥) سورة البقرة: آية ٦٠.
(٦) أصول الفقه الإسلامي، للأستاذ زكي الدين شعبان، ص ٢٢٨ وما بعدها.

مما سبق يتبين أن الأفعال التي تصدر عن الإنسان لا تخرج عن كونها إما أن تكون واجبة، أو مندوبة، أو حراماً، أو مكروهةً، أو مباحة، فكل فعل يصدر عن الإنسان لا يخرج عن هذه الأنواع الخمسة.

ونحب أن نبين أن هذا عند جمهور العلماء المسلمين، وأما الحنفية فيرون أن هناك نوعين يضافان إلى هذه الخمسة، وذلك أنهم بالنسبة إلى الفعل الذي طلب الشارع إيقاعه من المكلف على وجه الحتم والإلزام قالوا إما أن يكون هذا الطلب قد ثبت بدليل قطعي، أو ثبت بدليل ظني.

فإذا كان ثبت بدليل قطعي لا شبهة فيه، كالنص القرآني، أو الحديث المتواتر[1]، أو المشهور، فإن هذا الفعل المطلوب يسمى فرضاً، وذلك كالصلوات المفروضة، وصيام رمضان، والزكاة، والحج، وقراءة القرآن في الصلاة.

وأما إذا كان ثبت بدليل ظني، كحديث الآحاد، أي الحديث الذي رواه عن الرسول صلى الله عليه وسلم واحد أو إثنان أو جمع لا يبلغ حد التواتر، فإن هذا الفعل المطلوب يسمى واجباً، وذلك كصدقة الفطر، وقراءة الفاتحة في الصلاة.

---

(١) الحديث المتواتر هو ما رواه عن الرسول صلى الله عليه وسلم جمع من الصحابة يمتنع اتفاقهم على الكذب بحسب العادة، ثم رواه عن هذا الجمع جمع من التابعين يمتنع اتفاقهم على الكذب بحسب العادة، ثم رواه عن هذا الجمع جمع من تابعي التابعين يمتنع اتفاقهم على الكذب بحسب العادة.
فلا بد لكي يتحقق التواتر أن يكون الجمع الذي يمتنع بحسب العادة أن يتفقوا على الكذب قد رووه في كل عصر من هذه العصور الثلاثة، والعلماء لاحظوا هذا لأن أكثر أخبار الآحاد بعد هذه العصور الثلاثة نقلت بالتواتر والشهرة، لتدوين السنة وقد بين العلماء على القول الراجح أنه لا يشترط في الجمع الذي يحصل التواتر به عدد معين، بل الضابط في هذا أن يحكم العقل بأن هؤلاء الرواة لا يتوهم اتفاقهم على الكذب بحسب العادة، قالوا وهذا يختلف باختلاف الوقائع وحال الرواة.

ولكن جمهور العلماء لا يفرقون بين الفرض والواجب فكلاهما طلب الشارع فعله على وجه الحتم والإلزام، فهما عند الجمهور مترادفان.

وقد ترتب على تفرقة الحنفية بين الفرض والواجب أنهم قالوا أن من يترك قراءة القرآن في الصلاة لا تصح صلاته، لأن قراءة القرآن في الصلاة فرض لكونها ثبت بدليل قطعي، هو القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿فاقرأوا ما تيسر من القرآن﴾ وأما من ترك قراءة الفاتحة بخصوصها ويقرأ قرآناً غيرها في الصلاة فصلاته صحيحة لكن مع الكراهة، لأن قراءة الفاتحة في الصلاة إنما ثبت بدليل ظني، وهو خبر الواحد، المتمثل في الحديث المروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: «لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب» فهذا الدليل ظني لأنه خبر واحد، ولأنه في نظرهم كما يحتمل أن يكون معناه لا صلاة صحيحة إلا بفاتحة الكتاب يحتمل أيضاً أن يكون معناه لا صلاة كاملة إلا بفاتحة الكتاب.

فإذا كان الجمهور من العلماء يعدون الفرض والواجب بمعنى واحد هو ما طلب الشارع فعله على وجه الحتم والإلزام سواء أكان ذلك ثابتاً بدليل قطعي أو ظني، فإن الحنفية يفرقون بينهما كما قلنا فزادوا قسماً هنا على الأقسام الخمسة، وهم يفرقون في الحكم المترتب عليهما، فيرون أنه يلزمنا أن نعلم بالفرض، وأن نصدق به، وأن نفعل به، وكل من ينكره كافر، ومن يتركه بلا عذر فاسق مسلوب العدالة، وأما الواجب فإنه يلزمنا العمل به ولا يلزمنا التصديق به، وعلى هذا فلا يكفر منكره، والتارك لأخبار الآحاد إذا تركها مستخفاً بها يكون فاسقاً، وأما إذا تركها بتأويل فلا يكون فاسقاً[1].

وأما القسم السابع فإنه وجد في مجال بيانهم للحرام والمكروه، فقالوا إن الحرام هو ما طلب الشارع تركه على وجه الحتم والإلزام بدليل قطعي كالسرقة والزنا وشرب الخمر والقتل.

---

(١) شرح البدخشي، محمد بن الحسن البدخشي على منهاج الوصول، للبيضاوي، ج ١ ص ٤٣.

وأما المكروه فقسموه قسمين: مكروهاً تحريماً وهو ما طلب الشارع تركه على وجه الحتم والإلزام بدليل ظني، كالبيع على بيع الغير وخطبة الشخص على شخص آخر، فإن كلاً منهما ثبت بدليل ظني هو خبر الواحد وهو حديث: «لا يبع الرجل على بيع أخيه ولا يخطب على خطبة أخيه».

والقسم الثاني مكروه تنزيهاً وهو ما طلب الشارع تركه لا على وجه الحتم والإلزام، كصلاة التطوع بعد صلاة العصر وقبل غروب الشمس.

فإذن يتضح مما سبق أن الجمهور يرون أن الفعل الذي يتعلق به الحكم إما أن يكون واجباً أو مندوباً أو حراماً أو مكروهاً أو مباحاً، وأن الحنفية يرون أنه إما أن يكون فرضاً أو واجباً أو مندوباً، أو حراماً، أو مكروهاً كراهة تحريمية، أو مكروهاً كراهة تنزيهية.

الفكر السياسي الإسلامي يراد له أن يكون واقعاً:

تبين مما سبق أن أفعال الإنسان لا تخرج عن هذه الأحكام التي بيَّنها علماء المسلمين، والفكر السياسي الإسلامي يراد له أن يكون واقعاً يعيشه الناس، فهذا الفكر عند علماء المسلمين ليس فكراً خيالياً يهيم به العلماء بعيداً عن أرض الواقع، وإنما هو فكر يراد له التطبيق الواقعي في المجتمعات البشرية، فهو في الحقيقة وفي النهاية يقصد به أن يترجم إلى عمل يعيشه الناس، فعندما يقول جمهور علماء الأمة الإسلامية ــ مثلاً ــ بوجوب إقامة رئيس للدولة، فإنهم يعنون بهذا أنه يجب على الأمة ــ ممثلة في أهل الحل والعقد ــ أن تفعل ما يؤدي إلى قيام الدولة ونصب رئيس لها، وإلا كانت مقصرة في القيام بواجب من الواجبات المفروضة في شريعة الإسلام، وعندما يبين العلماء أن الحكم الإسلامي لا بد أن يرتكز على العدل والشورى فإنهم يريدون أنه لا بد من تطبيق العدل في حكم الشعب وألا يتخذ رئيس الدولة القرارات التي تؤثر في حياة الأمة إلا بعد استشارة من عندهم المقدرة على إعطاء الرأي الصحيح.

وما دام الفكر السياسي يراد له التطبيق في أرض الواقع، فكل ما ينادي به

هو بحسب المآل أفعال تحصل من المكلفين فتدخل تحت أقسام الحكم التكليفي التي بينّاها.

مصادر الأحكام الشرعية:

مصادر الأحكام في الشريعة الإسلامية متعددة، بعضها أجمع عليه المسلمون، لا يجوز لمسلم أن يجادل فيه، وهو الكتاب الكريم، والسنة النبوية الشريفة، وهي أقوال الرسول صلى الله عليه وسلم، وأفعاله، وتقريراته، وبعضها اعتبره جمهور علماء المسلمين مصدراً من مصادر التشريع، ولم يشذ عن الجمهور إلا نفر يسير، وهو الإجماع، والقياس، فأما الإجماع فقد خالف فيه إبراهيم النظام أحد كبار علماء المعتزلة، وبعض الخوارج، والشيعة.

وأما القياس فخالف فيه النظام أيضاً وكذلك الظاهرية وبعض الشيعة[1].

وبعض المصادر كان محلاً للاختلاف والجدل القوي في اعتباره مصدراً من مصادر التشريع بين فريقين يكادان يتعادلان، كاختلافهم في الاستحسان، والعرف، والمصالح المرسلة، والاستصحاب، وسد الذرائع، ومذهب الصحابي، وشرع من قبلنا.

هل العقل مصدراً للأحكام؟

جرت عادة بعض علماء أصول الفقه عند الكلام عن الأدلة الشرعية، أن يعرجوا على قضية متصلة بالأحكام، وهي قضية العقل، هل هو دليل يعتمد عليه في الأحكام إذا لم يوجد في المسألة نص أم لا، فإذا عرضت قضية من القضايا وبحثنا عن حكمها في القرآن الكريم وفي السنة الشريفة ولم نجد نصاً يبين حكمها، فهل نحكم العقل فيها، فما يراه حسناً قلنا بوجوبه أو جوازه،

---

(١) أصول السرخسي، لأبي بكر محمد بن أحمد أبي سهل السرخسي، ج ٢ ص ١١٨، ١١٩.

وما يراه قبيحاً قلنا إنه ممنوع شرعاً، أم أن العقل لا مدخل له في الأحكام الشرعية، وهذه المسألة هي ما تعرف في علم أصول الفقه بمسألة التحسين العقلي والتقبيح العقلي.

وقد اختلف العلماء المسلمون في هذا على ثلاثة آراء:

*** الرأي الأول:**

ما يراه المعتزلة وهو أن الحسن والقبح صفتان ذاتيتان لبعض الأشياء، وبعض الأشياء الأخرى تتردد بين النفع والضرر والخير والشر، أي تتردد بين الحسن والقبح، فالأشياء عند المعتزلة تنقسم إلى أقسام ثلاثة إما أن تكون حسنة في ذاتها، وهذه لا يجوز إلا أن يأمر الله تبارك وتعالى بها، وإما أن تكون قبيحة في ذاتها، وهذه لا يجوز أن يأمر الله سبحانه بها، وإما أن تكون أشياء تتردد بين الحسن والقبح، وهذا القسم يجوز عندهم أن يأمر الله به وأن ينهى عنه، فإن أمر به تعالى فيكون الشيء حسناً، وإن نهى عنه فيكون قبيحاً، لأن النهي دل على ذلك.

وأساس هذا الرأي فرض الحسن الذاتي والقبح الذاتي في الأمور، وأن الناس مكلفون بأن يفعلوا الأشياء الحسنة في ذاتها حتى لو لم يعلموا أن الشرع طلب ذلك، وأن يتجنبوا الأشياء القبيحة في ذاتها حتى لو لم يعلموا أن الشرع نهى عنه.

ويترتب على هذا الرأي عدة أمور:

أحدهما: أن أهل الفترة، أي الذين يوجدون في المدة الزمنية التي تكون بعد نسيان الناس لأحكام الرسالة السابقة وقبل الرسالة التالية، هؤلاء ومثلهم الذين يعيشون في المجاهل مكلفون بأن يفعلوا الشيء الحسن لذاته كالصدق، والوفاء بالوعد، والعدل فيما بينهم، وأن يمتنعوا عن الشيء القبيح لذاته، فلا يجوز لهم الكذب ولا خلف الوعد، ولا ظلمهم بعضهم لبعض.

الثاني: أنه إذا لم يوجد نص فإننا نكون مكلفين بما يقضي به العقل في الحكم على الأشياء، تبعاً لما فيها من حسن ذاتي وقبح ذاتي.

الثالث: أن الله تبارك وتعالى لا يأمر بأمر قبيح قبحاً ذاتياً، ولا ينهى عن شيء فيه حسن ذاتي.

*** الرأي الثاني:**

وهو رأي الماتريدية، والحنفية، وهو أن الأشياء فيها حسن ذاتي وقبح ذاتي، ويقسمون الأشياء من ناحية الحسن والقبح كتقسيم المعتزلة إلا أنه توجد ناحية اختلاف بين ما يراه هؤلاء وما يراه المعتزلة، وهي أن هؤلاء يرون أن العقل لا ينفرد بتقرير الأحكام في غير موضع النص، بل لا بد من رجوع العقل إلى النص، أو يحمل عليه بأي طريق من طرق الحمل، فالعقل عندهم ليس مصدراً من مصادر التكليف.

*** الرأي الثالث:**

وهو رأي الأشاعرة، وهو ما يراه جمهور علماء الأصول، أنه لا يوجد في الأشياء حسن ذاتي ولا قبح ذاتي، وأن إرادة الله تبارك وتعالى مطلقة لا تقيد بشيء، وأوامره ونواهيه هي التي نعرف منها أن في الأمور التي أمرنا بها حسناً، وأن في الأمور التي نهينا عنها قبحاً.

فتبين مما سبق أن المعتزلة يرون أن العقل مصدر للأحكام، وكذلك يوافقهم على هذا الإمامية من الشيعة، غير أن الإمامية ترى أن اعتبار العقل مصدراً من مصادر التشريع على أساس من الشرع، فالشرع أَذِنَ لنا في الأخذ بالحكم الذي أشار إليه العقل.

وأما جمهور العلماء فيرون أن العقل لا يصح أن يجعل حاكماً، بل يجب أن نرد المسائل والقضايا التي لا يوجد نص فيها إلى ما فيه نص بالطرق المختلفة، كالقياس والاستحسان، أو الرد إلى المصالح المعتبرة شرعاً[1].

---

(١) أصول الفقه، للشيخ محمد أبي زهرة، ص٨٢؛ وأحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية، للدكتور حامد سلطان، ص ٦٠.

القرآن هو المصدر الأول:

تبين مما سبق أن القرآن الكريم هو المصدر الأول للتشريع، لا يخالف في هذا مسلم، فيجب أن ينظر فيه أولاً عند إرادة التعرف على حكم أي مسألة من المسائل، لأنه كلام الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد.

فإذا لم نجد الحكم فيه للمسألة التي نحن بصددها، انتقلنا إلى السنة النبوية الشريفة، لأنها المصدر الثاني من مصادر التشريع كما بين ذلك الكتاب الكريم، فقد أمر الله تبارك وتعالى بطاعة رسوله، وجعل طاعة رسوله طاعة لله عزوجل، وجعل اتباع الرسول سبباً في محبة الله عزوجل وغفران الذنوب، وبيَّن أن من لم يرض بقضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يعد من المؤمنين، قال سبحانه: ﴿وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول واحذروا﴾ وقال سبحانه: ﴿من يطع الرسول فقد أطاع الله﴾ وقال عزوجل: ﴿قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم والله غفور رحيم﴾ وقال تبارك وتعالى مخاطباً رسوله صلى الله عليه وسلم: ﴿فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليما﴾.

الصحابة ساروا على هذا الأصل:

وقد سار على هذا صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم، فكانوا ــ إذا وقعت حادثة واحتاجوا إلى التعرف على حكمها ــ ينظرون أولاً في كتاب الله تعالى، ثم سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، يقول ميمون بن مهران: «كان أبو بكر الصديق إذا ورد عليه حكم، نظر في كتاب الله تعالى، فإن وجد فيه ما يقضي به قضى به، وإن لم يجد في كتاب الله نظر في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، فإن وجد فيها ما يقضي به قضى به، فإن أعياه ذلك سأل الناس هل علمتم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى فيه بقضاء؟ فربما قام إليه القوم فيقولون: قضى فيه بكذا وكذا، فإن لم يجد سنة سنها النبي صلى الله عليه

وسلم جمع رؤساء الناس، فاستشارهم، فإذا أجمع رأيهم على شيء قضى به»[1].

الاستناد إلى القرآن في الفكر السياسي:

وقد ظهر الاستناد إلى القرآن الكريم في الفكر السياسي الإسلامي في كثير من القضايا التي أثيرت بين الفقهاء والكلاميين، ففي الخلافية الكبيرة التي أثارت الجدل بينهم، ونقصد بها هل يوجب الإسلام إقامة رئيس للدولة أم لا، نجد بعض العلماء الذين يرون مع الجمهور وجوب إقامة رئيس للدولـة، يستدلون على هذا بقول الحق تبارك وتعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾ فإذا كان المراد من أولي الأمر هم الحكام، فإن الآية في رأيهم تدل على وجوب نصب رئيس للدولة لأن وجوب الطاعة يقتضي وجوب حصول وجود من يطاع، هذا ما استدل به بعض العلماء على وجوب إقامة رئيس للدولة من هذه الآية الكريمة.

وفي اشتراط شرط الإسلام فيمن يتولى رياسة الدولة نجد العلماء يستدلون على هذا الشرط بقول الله تبارك تعالى: ﴿ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا﴾ قالوا وأي سبيل أعظم من ولاية رئيس الدولة؟

وعند الكلام عن الشورى إحدى دعائم الحكم الإسلامي، هل هي واجبة على رئيس الدولة الإسلامية أم لا، وهل رئيس الدولة ملزم باتباع الرأي الذي أشار به المستشارون أم له أن يخالفه، نجد العلماء يذكرون في الاستدلال لهذه المسألة وما يتصل بها قول الله تبارك وتعالى مخاطباً رسوله صلى الله عليه وسلم: ﴿فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر، فإذا عزمت فتوكل على الله، إن الله يحب المتوكلين﴾[2].

---

(١) إعلام الموقعين، لابن القيم، ج ١ ص ٦٢.
(٢) سورة آل عمران، الآية ١٥٩.

ويستند العلماء في تقرير أن العدل هو من أسمى المبادىء التي امتاز بها النظام السياسي الإسلامي عما عداه من النظم الوضعية إلى آيات متعددة في الكتاب الكريم منها قول الله تبارك وتعالى: ﴿إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل﴾ ومنها قوله سبحانه: ﴿ولا يجر منكم شنآن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى﴾[١].

إلى غير ذلك من الآيات الكريمة التي استند إليها العلماء في القضايا المختلفة في الفكر السياسي الإسلامي.

الاستناد إلى السنّة في الفكر السياسي:

وكما استند العلماء في الآراء السياسية إلى كتاب الله الكريم، استندوا أيضاً إلى السنّة الشريفة، ففي قضية الخلافة أو رياسة الدولة، هل يجب إقامة رئيس للدولة أم لا، نجد جماهير العلماء يرون وجوب إقامة رئيس للدولة، ويستدل بعض القائلين بوجوب إقامة الرئيس ببعض الأحاديث الشريفة، منها ما رواه عبدالله بن عمرو أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «لا يحل لثلاثة يكونون بفلاة من الأرض إلا أمروا عليهم أحدهم» وما في هذا المعنى مما رواه أبو سعيد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمروا عليهم أحدهم»، ووجه الاستدلال بهذه الأحاديث الشريفة أنه إذا كان الرسول صلى الله عليه وسلم قد أوجب على الثلاثة إذا اجتمعوا في فلاة، أو اشتركوا معاً في سفر أن يؤمروا عليهم أحدهم، فشرعيته ــ كما قال الشوكاني أحد كبار علماء الحديث والفقه ــ لعدد أكثر يسكنون القرى والأمصار، ويحتاجون لدفع التظالم وفعل التخاصم أولى وأحرى[٢].

وعند الكلام عن الشروط التي يجب توفرها في رئيس الدولة، بين العلماء اشتراط الذكورة في الرئيس، واستندوا في هذا إلى ما رواه البخاري[٣] من

(١) سورة المائدة، الآية ٨.
(٢) نيل الأوطار، للشوكاني، ج ٨ ص ٢٩٥.
(٣) صحيح البخاري، ج ٦ ص ٥٥.

حديث أبـي بكرة رضي الله عنه أنه قال: نفعني الله بكلمة سمعتها من رسول الله صلى الله عليه وسلم أيام الجمل، بعد ما كدت أن الحق بأصحاب الجمل، فأقاتل معهم، قال: لما بلغ رسول الله صلى الله عليه وسلم أن أهل فارس ملكوا بنت كسرى قال: «لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة».

ويرى أهل السنة والشيعة وغيرهم أنه لا بد من أن يكون الخليفة قرشياً، وقد استند أهل السنة إلى أكثر من حديث روى في كتب السنة الشريفة، منها ما رواه مسلم عن أبـي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «الناس تبع لقريش في هذا الشأن مسلمهم لمسلمهم وكافرهم لكافرهم»[1] ومنها ما رواه أبو داود الطيالسي عن أبـي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «الأئمة من قريش»[2].

ويرى جمهور علماء المسلمين عدم جواز تعدد رئيس الدولة في الأقطار المتعددة المتباعدة، بل لا بد من أن يكون للدولة الإسلامية كلها رئيس واحد، ويستند الجمهور في هذا الرأي إلى عدة أدلة منها حديث شريف رواه مسلم[3] عن أبـي سعيد الخدري قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما» أي يقتل الثاني إذا علم بمبايعة الأول قبله ولم ينقد له، بدليل رواية أخرى رواها عبدالله بن عمرو، عن النبـي صلى الله عليه وسلم أنه سمعه يقول: «ومن بايع إماماً فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه، فليطعه إن استطاع، فإن جاء آخر ينازعه فاضربوا عنق الآخر».

وأحاديث أخرى متعددة استند إليها العلماء في آرائهم وأفكارهم السياسية، لا نرى المجال هنا يتسع لذكرها.

---

(١) صحيح مسلم بشرح النووي، ج ١٢ ص ١١٩ ـ ٢٠٠.
(٢) مسند أبـي داود، ج ٤ ص ١٢٥.
(٣) صحيح مسلم، ج ٣ ص ١٤٨٠.

الاستناد إلى الإجماع في الفكر السياسي:

الإجماع أحد مصادر التشريع الإسلامي، فهو دليل شرعي كما يرى ذلك علماء المسلمين إلا بعض أفراد شذوا ولم يعتبروه أحد المصادر الشرعية كما سبق أن قررناه، وهم إبراهيم النظام من المعتزلة، وبعض الشيعة الإمامية.

ومعنى الإجماع اتفاق المجتهدين من أمة محمد صلى الله عليه وسلم في عصر من العصور بعد وفاته على حكم شرعي، كاتفاقهم على أن السدس نصيب الجدة في الميراث، واتفاقهم على منع بيع الطعام قبل قبض المشترى له من البائع.

وقد استند العلماء في قولهم بأن الإجماع دليل شرعي إلى أدلة متعددة، منها ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: «لا تجتمع أمتي على ضلالة»، فهو دليل شرعي ومصدر يلي الكتاب والسنة، وبين العلماء أن كون الإجماع دليلاً هو تكريم لأمة محمد صلى الله عليه وسلم، لأن اليهود والنصارى والمجوس أكثر عدداً منا، وقد وجد منهم الإجماع على الضلالة[1].

وفي الفكر السياسي الإسلامي نجد علماءنا قد استدلوا في قضايا متعددة بالإجماع، فعند كلامهم عن وجوب إقامة رئيس للدولة نجدهم يستدلون على ذلك بالإجماع الذي حدث من صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم، في يوم وفاته عليه الصلاة والسلام، إذ اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة واختاروا أبا بكر رضي الله عنه خليفة لرسول الله صلى الله عليه وسلم، وكلهم كانوا متفقين على وجوب إقامة واحد منهم يخلف رسول الله صلى الله عليه وسلم في حكم الأمة، وهذا هو الإجماع[2].

وأيضاً استدل العلماء على عدم جواز عزل رئيس الدولة الذي لم يخل

---

(١) أصول السرخسي، ج ١ ص ٢٩٥.

(٢) نهاية الاقدام، للشهرستاني، ص ٤٧٩؛ وشرح السعد على المقاصد، كلاهما لسعد الدين التفتازاني، ص ٢٠٠.

بواجباته بالإجماع[1]، وغير ذلك من القضايا السياسية التي استدل عليها العلماء بالإجماع.

الاستناد إلى القياس في الفكر السياسي:

القياس معناه إلحاق أمر لم يرد حكمه في الكتاب أو السنة أو الإجماع بأمر ورد حكمه في أحد هذه المصادر، لاشتراك الأمرين في علة الحكم.

وهو دليل شرعي عند جمهور العلماء، فهو مذهب الصحابة ومن بعدهم من التابعين والصالحين، والماضين كما يقول السرخسي، وخالف في هذا إبراهيم النظام والظاهرية وبعض الشيعة، وكان النظام هو أول من أحدث الرأي، قال السرخسي: «وكان ذلك منه إما للقصد إلى إفساد طريق المسلمين عليهم، أو المجهل منه بفقه الشريعة»[2].

وقد استدل العلماء على أن القياس دليل شرعي بأدلة متعددة، منها ما روي أن الرسول صلى الله عليه وسلم لما أراد أن يبعث معاذاً وأبا موسى إلى اليمن قاضيين كل واحد منهما في جهة، قال: بم تحكمان؟ قالا: إذا لم نجد الحكم في الكتاب والسنة نقيس الأمر بالأمر، فما كان أقرب نعمل به، فصوبهما رسول الله صلى الله عليه وسلم[3]، وما روى أنه صلى الله عليه وسلم قال لعمر حين سأله عن القبلة في حالة الصوم: «أرأيت لو تمضمضت بماء، ثم مججته أكان يضرك»، وهذا من الرسول صلى الله عليه وسلم ــ كما قال بعض العلماء ــ تعليم المقايسة، وذلك لأنه يفتتح بالقبلة طريق اقتضاء الشهوة، ولا يحصل اقتضاء الشهوة بعينه، وإدخال الماء في الفم يفتتح طريق الشرب ولا يحصل به الشرب[4].

---

(١) الإرشاد لإمام الحرمين، للجويني، ص ٤٢٥.
(٢) أصول السرخسي، ج ٢ ص ١١٨، ١١٩.
(٣) شرح الأسنوي، ج ٣ ص ١٣.
(٤) أصول السرخسي، ج ٢ ص ١٣٠.

وقد استند العلماء في الفكر السياسي إلى القياس في أكثر من قضية، فشرط العدالة في رئيس الدولة كان القياس مستند جمهور العلماء القائلين بهذا الشرط، فقد قاسوا رئيس الدولة على الشاهد والقاضي، ولما كان كل منهما يشترط فيه العدالة، فكذلك رئيس الدولة يشترط فيه العدالة من باب أولى[1]. ومعنى العدالة ملكة في النفس تمنع صاحبها من ارتكاب الكبيرة والإصرار على الصغيرة.

وفي قضية عزل رئيس الدولة إذا فسق وظلم الشعب، استدل القائل بعزله بذلك بالقياس، فقاس رئيس الدولة على القاضي، ولما كان الفاسق لا يصلح للقضاء، فرئيس الدولة أو الخليفة لا يصلح لهذا المنصب لأنه أقضى القضاة[2].

الاستناد إلى الأدلة الأخرى المختلف فيها:

استند القائلون بأن العقل مصدر من مصادر الأحكام، إليه في بعض القضايا التي ثارت بين علماء المسلمين في الفكر السياسي الإسلامي، فنجد أكثر المعتزلة والزيدية من الشيعة، يستدلون على ما يرونه من أن وجوب نصب رئيس الدولة إنما جاء من ناحية العقل، بأن نصب الرئيس فيه دفع للضرر المظنون، ودفع الضرر المظنون واجب عقلاً.

ففي نصب الرئيس دفع للضرر المظنون بعدم نصبه، لأن الناس تختلف أهواؤهم وتتشتت آراؤهم، وقلما ينقاد بعضهم لبعض، فيقع بينهم التنازع والتواثب من القوي على الضعيف، وإذا أقيم رئيس للدولة فإن ذلك يؤدي إلى دفع هذا الضرر[3].

---

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل، للقاضي عبدالجبار بن أحمد، الجزء المتم العشرين القسم الأول في الإمامة ص ٢٠١.

(٢) أصول الدين، للبزدوي، ص ١٩٠.

(٣) المواقف، لعضدالدين الإيجي بشرحه للشريف الجرجاني، ج ٨ ص ٣٤٦.

وأما أن دفع الضرر المظنون بحكم العقل بوجوبه، فيبينون ذلك بقولهم إن الجزئيات المظنونة المندرجة تحت أصل قطعي الحكم، يجب أن تأخذ حكم هذا الأصل قطعاً، فمثلاً إذا عرف الإنسان أن كل طعام أو مشروب مسموم يجب أن يجتنب، ثم ظن الإنسان أن هذا الطعام مسموم، فلا شك في أن العقل موجب لأن يتجنب هذا الطعام الذي ظن أنه مسموم.

قالوا وإذا كان في نصب الرئيس دفع للضرر المظنون، وأن العقل يحكم بوجوب دفع الضرر المظنون، فالنتيجة أن العقل يحكم بوجوب نصب رئيس للدولة[1].

ومن الأدلة المختلف فيها قول الصحابي وعمله، وقد اختلف العلماء في هذه المسألة فبعض العلماء يرى أن مذهب الصحابي حجة، أي مصدر من مصادر الأحكام يجب العمل به إذا لم يوجد في المسألة نص من الكتاب الكريم أو من السنة، أو إجماع، وهذا ما يراه أئمة الحنفية، والإمام الشافعي في مذهبه القديم ببغداد، ويراه الإمام مالك، والإمام أحمد بن حنبل في إحدى روايتين عنهما.

وبعض العلماء يرى أن مذهب الصحابي ليس حجة، وهو ما يراه الشافعي في مذهبه الجديد الذي انتشر بمصر، وهو ما اختاره أيضاً جميع من متأخري علماء المالكية، والحنفية، والشافعية، وأكثر علماء الكلام[2].

ونجد هذا المصدر أيضاً قد استند إليه بعض العلماء في الفكر السياسي الإسلامي، ففي مسألة القرشية، هل تشترط في رئيس الدولة أم لا، نجد بعض القائلين بأنه لا تشترط القرشية يستندون إلى قول لعمر بن الخطاب رضي الله

---

(١) المواقف، ج ٨ ص ٣٤٨.

(٢) أصول الفقه الإسلامي، للأستاذ زكي الدين شعبان، ص ١٩٣؛ وأصول الفقه، للأستاذ محمد زكريا البرديسي، ص ٣٤٣؛ وعلم أصول الفقه، للأستاذ عبدالوهاب خلاف، ص ٩٤.

عنه، فقد روى عنه أنه لما طعن طلبوا منه أن يستخلف عليهم من يرضاه لهم حتى لا يختلفوا بعده فيمن يتولى أمورهم، فقال: لو كان سالم مولى أبي حذيفة حياً استخلفته، وروى عنه أيضاً قوله[1]: إن أدركني أجلي وأبو عبيدة حي استخلفته.. فإن أدركني أجلي وقد مات أبو عبيدة استخلفت معاذ بن جبل، قالوا: فدلّ هذا القول من عمر على أنه لا يرى وجوب شرط القرشية حيث كان ينوي استخلاف سالم مولى أبي حذيفة، أو معاذ بن جبل، وكلاهما ليس قرشياً، بل الأول ليس عربياً والثاني أنصاري لا نسب له في قريش.

□ □ □

(1) فتح الباري بشرح صحيح البخاري، لابن حجر العسقلاني، ج ١٣ ص ١٠٦.

الفصل الأوّل

الفقه الإسلامي ونصب رئيس الدولة

أولاً: معاني الخلافة، والخليفة، والإمامة، والإمام، وبعض المسائل المتصلة بها.

ثانياً: موقف العلماء من نصب رئيس الدولة.

أولاً:

معاني الخلافة والخليفة، والإمامة والإمام، وبعض المسائل المتصلة بها

قبل الكلام في المذاهب الإسلامية حيال نصب الرئيس الأعلى للدولة سنتعرض أولاً لبيان الألقاب التي كانت تطلق على القائم بأمور المسلمين، فألقاب: الخليفة وأمير المؤمنين، والإمام، كانت تطلق على من له السلطة التنفيذية العليا في الدولة الإسلامية، وكان لكل منها ظروف أوملابسات تاريخية أدت إلى ظهوره وإطلاقه على رئيس الدولة الإسلامية.

وسنبين المعاني اللغوية لألفاظ الخلافة والخليفة، والإمامة والإمام، والتعاريف الاصطلاحية للإمامة العظمى، موضحين الظروف والملابسات التي أحاطت بألقاب رئيس الدولة الإسلامية. كما سنعالج بعض المسائل المتصلة بذلك حتى نكون على علم بحقيقة هذا المنصب قبل الخوض في البحوث المتصلة به.

الخلافة والخليفة

الخلافة في الأصل مصدر خلف، يقال خلف فلان فلاناً في قومه يخلفه خلافة فهوخليفة، قال صاحبا القاموس وشرحه[1]: «وخلفه في قومه خلافة بالكسر على الصواب، والقياس يقتضيه لأنه بمعنى الإمارة».

---

(١) شرح القاموس المسمى تاج العروس من جواهر القاموس، لمحب الدين محمد مرتضى الزبيدي، المجلد السادس ص ١٠٠.

وفي كتب اللغة ما يدل على أن الفعل «خلف» يدل على قيام إنسان مقام آخر فيما كان يقوم الأول به، سواء أكان الأول هو الذي استخلفه، أم جاء الثاني بعده دون أن يستخلفه الأول، ففي الصحاح[1] «ويقال: خلف فلان فلاناً إذا كان خليفته. يقال خلفه في قومه خلافة ومنه قوله تعالى: ﴿وقال موسى لأخيه هارون اخلفني في قومي﴾[2] ﴿وخلفته أيضاً إذا جئت بعده﴾. وفي مختار الصحاح[3] «وخلف فلان فلاناً إذا كان خليفته يقال خلفه في قومه من باب كتب» ومنه قوله تعالى: ﴿اخلفني في قومي﴾ وخلفه أيضاً جاء بعده.

من ذلك يتبين أن لفظ الخلافة في الأصل مصدر خلف، ثم بعد ذلك أطلق في العرف العام على الزعامة العظمى، وهي الولاية العامة على سائر أفراد الأمة والقيام بتسيير شؤونها والنهوض بكل ما يحقق مصالحها وفق ما أمر به الله تبارك وتعالى.

وفي «شرح القاموس»[4]: (والخليفة السلطان الأعظم) يخلف من قبله ويسد مسده.. (وقد يؤنث) قال شيخنا يريد في الإسناد ونحوه مراعاة للفظه كما حكاه الفراء، وأنشد:

أبـوك خـليفـة ولـدتـه أخـرى ... وأنـت خليفـة، ذاك الكـمـال

قلت ولدته أخرى قاله لتأنيث اسم الخليفة والوجه أن ولده آخر» اهـ.

وتأنيث الخليفة في الإسناد مراعاة للفظه هو ما أجازه الكوفيون، فيقال أمرت الخليفة بكذا، وعليه البيت السابق، إلا أن البصريين منعوا ذلك محتجين بأنه لو جاز التأنيث لكان يجوز أن تقول جاءت طلحة في رجل اسمه طلحة

---

(١) تاج اللغة وصحاح اللغة العربية، للعلامة إسماعيل بن حماد الجوهري، ج ٤ ص ١٣٥٦، ص ١٣٥٧.
(٢) سورة الأعراف، الآية ١٤٢.
(٣) للشيخ محمد بن أبي بكر بن عبدالقادر الرازي، ص ١٨٦.
(٤) المجلد السادس، ص ٩٩.

وهو ممتنع. فإن كان اسم الخليفة ظاهراً في الكلام فباتفاق العلماء يتعين التذكير فيقال: أمر عمر الخليفة بكذا ونحو ذلك[1].

والخلافة والخليفي بكسر الخاء وكسر اللام مشددة بمعنى واحد، ومنه قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه: «لو أطيق الأذان مع الخليفي لأذنت»[2] يريد أن اشتغاله بمصالح الأمة وما يتطلبه ذلك من توفر الوقت والجهد قد يعوقه عن تحري الوقت في إعلام الناس به.

هذا وقد اختلف العلماء في لفظ الخليفة فقال بعضهم إنه فعيل بمعنى مفعول كقتيل بمعنى مقتول وجريح بمعنى مجروح، ويكون معناه على هذا أنه يخلفه من بعده، وعليه حمل قوله تعالى: ﴿إني جاعل في الأرض خليفة﴾[3] على الرأي القائل بأن آدم عليه السلام هو أول من عمر الأرض وأن أولاده خلفوه في تعميرها من بعده.

واختار أبو جعفر النحاس[4] في كتابه «صناعة الكتاب» أنه فعيل بمعنى فاعل كسميع بمعنى سامع، وقدير بمعنى قادر وكذلك اقتصر الماوردي في كتابه «الأحكام السلطانية» على أنه بهذا المعنى[5]، وهو ما نختاره لأن هذا اللفظ أطلق أول ما أطلق على أبي بكر رضي الله عنه عند توليته رياسة دولة المسلمين ومن الأمور التي لا تقبل التردد أنهم قد أطلقوا عليه هذا اللقب ملاحظين أنه خلف

---

(١) انظر مآثر الأنافة في معالم الخلافة، للعلامة أحمد بن عبدالله القلقشندي، الجزء الأول ص ١١، ١٢.

(٢) انظر الصحاح، جزء ٤ ص ١٣٥٦.

(٣) سورة البقرة، آية ٣٠.

(٤) هو أحمد بن محمد بن إسماعيل المرادي المصري، كان مفسراً وأديباً، ومن كتبه التي ألفها «تفسير القرآن» و«الناسخ والمنسوخ». انظر: آثار الحرب في الفقه الإسلامي، رسالة دكتوراه لوهبة الزحيلي، ص ٦٦.

(٥) انظر: مآثر الإنافة في معالم الخلافة، ص ١٠؛ والماوردي في الأحكام السلطانية، حيث يقول: ويسمى «خليفة لأنه خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم في أمته»، ص ١٥ طبع مصطفى البابي الحلبي.

رسول الله صلى الله عليه وسلم، لا لأنه سيخلفه غيره، بدليل أنهم كانوا ينادونه: يا خليفة رسول الله.

من يطلق عليه اسم الخليفة

اختلف العلماء فيمن يستحق ممن يتقلد رياسة الدولة أن يطلق عليه اسم الخليفة، فذهب بعض أئمة السلف ومنهم الإمام أحمد بن حنبل رضي الله عنه إلى كراهة إطلاق لفظ الخليفة على من جاء بعد الحسن بن علي بن أبي طالب رضي الله عنهما، واحتج أصحاب هذا الرأي بقول الرسول الأعظم صلى الله عليه وسلم: «الخلافة في أمتي ثلاثون سنة ثم ملك بعد ذلك» ففي صحيح الترمذي[1] «وحدثنا أحمد بن منيع، حدثنا شريح بن النعمان، حدثنا حشرج بن نباتة، عن سعيد ابن جمهان، قال: حدثني سفينة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: الخلافة في أمتي ثلاثون سنة ثم ملك بعد ذلك، ثم قال لي سفينة: أمسك خلافة أبي بكر، وخلافة عمر، وخلافة عثمان، ثم قال لي: أمسك خلافة علي، قال: فوجدناها ثلاثين سنة قال سعيد: فقلت له إن بني أمية يزعمون أن الخلافة فيهم، قال: كذبوا بنو الزرقاء[2] بل هم ملوك من شر الملوك».

وقال الإمام أبو بكر ابن العربي عند شرحه لهذا الحديث[3]، «ثم قال

---

(١) صحيح الترمذي بشرح الإمام ابن العربي، ج ٩ ص ٧٠ ــ ٧٢. وانظر أيضاً: سنن أبي داود، الجزء الثاني ص١٧٦، حيث فيها: حدثنا سوار بن عبدالله حدثنا عبدالوارث بن سعيد عن سعيد بن جمهان عن سفينة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم خلافة النبوة ثلاثون سنة، ثم يؤتي الله الملك أو ملكه من يشاء. قال سعيد: قال لي سفينة: أمسك عليك أبا بكر سنتين، وعمر عشراً؛ وعثمان اثنتي عشرة سنة وعلي كذا؛ قال سعيد: قلت لسفينة إن هؤلاء يزعمون أن علياً عليه السلام لم يكن بخليفة، قال كذبت أستاه بني الزرقاء، يعني بني مروان اهـ. وفي الرواية التي ذكرها أبو داود الطيالسي في مسنده جزء ٥ ص ١٥١ أن سعيداً سأل سفينة عن معاوية فقال: كان أول الملوك.

(٢) الزرقاء: هي امرأة من أمهات بني أمية.

(٣) انظر: صحيح الترمذي بشرح الإمام ابن العربي، ج ٩ ص ٧١.

أمسك خلافة علي، زاد بعضهم والحسن ستة أشهر، قال: فوجدنا ثلاثين سنة»[1].

وذهب بعض آخر من السلف إلى القول بأن اسم الخليفة يطلق أيضاً على أي شخص بعد الحسن بن علي إذا تولى رياسة الأمة، لكن يشترط في هذا الإطلاق أن يكون من تولى هذا المنصب جارياً على منهاج العدل وطريق الحق، مستدلين بما روى أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه سأل طلحة، والزبير، وكعباً، وسلمان عن الفرق بين الخليفة والملك، فقال طلحة والزبير: لا ندري، وقال سلمان: الخليفة الذي يعدل في الرعية، ويقسم بينهم بالسوية، ويشفق عليهم شفقة الرجل على أهله، والوالد على ولده ويقضي بينهم بكتاب الله تعالى. فقال كعب ما كنت أحسب أن في هذا المجلس من يفرق بين الخليفة والملك ولكن الله تعالى ألهم سلمان حكماً وعلماً.

ولكن العرف العام جرى منذ صدر الإسلام على أن اسم الخليفة يطلق على كل من قام بأمر المسلمين القيام العام[2]، ويمكن أن يجاب على الاستدلال بحديث «الخلافة في أمتي ثلاثون سنة» بأن المراد الخلافة الكاملة لا مطلق الخلافة[3] ويقول الإمام البغوي في شرح السنة: لا بأس أن يسمى القائم بأمر

---

(١) لحق الرسول ﷺ بالرفيق الأعلى في ربيع الأول سنة ١١هـ فبويع أبو بكر في سقيفة بني ساعدة خليفة له، ثم توفي أبو بكر رضي الله عنه سنة ١٣هـ فتولى الخلافة بعده عمر بن الخطاب رضي الله عنه ثم استشهد عمر سنة ٢٣هـ فتولى بعده عثمان رضي الله عنه، ولما استشهد عثمان في الثامن عشر من ذي الحجة سنة ٣٥هـ تولى عليّ الخلافة بعد ذلك بخمسة أيام، ثم استشهد علي رضي الله عنه في اليوم السابع عشر من شهر رمضان سنة ٤٠هـ فبايع أهل العراق ابنه الحسن خليفة للمسلمين ولكن الحسن لم يلبث أن تنازل عن منصب الخلافة لمعاوية بن أبي سفيان حتى يجنب المسلمين شر الانقسام والفتن الذي ظهر بالخلاف بين علي رضي الله عنه ومقاتليه، فاجتمع الناس على خليفة واحد بعد هذا الخلاف وسمي هذا العام وهو عام ٤١هـ عام الجماعة.

(٢) انظر مآثر الإنافة في معالم الخلافة، للعلامة أحمد بن عبدالله القلقشندي، الجزء الأول ص ١٢ — ١٤.

(٣) انظر حاشية زين الدين قاسم على المسايرة، ص ١٤٤.

المسلمين أمير المؤمنين، والخليفة، وإن كان مخالفاً لسيرة أئمة العدل، لقيامه بأمر المؤمنين وسمع المؤمنين له، قال: ويسمى خليفة لأنه خلف الماضي قبله وقام مقامه(١).

من تكون عنه الخلافة

اختلف العلماء فيمن تكون عنه الخلافة على أربعة أقوال:

الأول: أن الخلافة تكون عن الله تعالى فيقال في الرئيس الأعلى للدولة، خليفة الله، لأن الإمام الأعظم يقوم على رعاية حقوق الله تعالى في خلقه، واحتجوا بقوله سبحانه: ﴿وهو الذي جعلكم خلائف الأرض﴾(٢).

الثاني: وقد حكاه الإمام النووي في كتابه «الأذكار»(٣)، عن الإمام البغوي، أنه لا يجوز أن يقال على أحد أنه خليفة الله إلا آدم وداود عليهما السلام وذلك لقول الحق سبحانه في حق آدم: ﴿إني جاعل في الأرض خليفة﴾(٤) ولقوله سبحانه في حق داود: ﴿يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض﴾(٥).

الثالث: وأجاز الزمخشري في تفسيره(٦) أنه يجوز إطلاق اسم خليفة الله على سائر الأنبياء عليهم السلام. فقد قال عند تفسير قوله تعالى: ﴿إني جاعل في الأرض خليفة﴾ لأن آدم كان خليفة الله في أرضه، وكذلك كل نبي ﴿إنا جعلناك خليفة الأرض﴾.

الرابع: وبه قال جمهور الفقهاء، أنه لا يجوز أن يقال: خليفة الله، ونسبوا

---

(١) نقلاً عن: «حلية الأبرار وشعار الأخيار»، ج ٧ ص ٨٣، للإمام النووي، جزء ٧ ص ٨٢، ٨٣.

(٢) سورة الأنعام، آية ١٦٥.

(٣) حلية الأبرار وشعار الأخيار، ج ٧ ص ٨٣.

(٤) سورة البقرة، آية ٣٠.

(٥) سورة ص، آية ٢٦.

(٦) انظر الكشاف، للزمخشري، الجزء الأول ص ٤٤.

قائل ذلك إلى الفجور، وإنما يقال: الخليفة بإطلاق أو خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم[1]، أما أنه لا يجوز أن يقال: خليفة الله فلأنه إنما يكون الاستخلاف في حال الموت أو الغيبة، والله سبحانه باقٍ على الأبد لا يلحقه موت ولا يجوز عليه غيبة[2].

وأما أنه يقال له: خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم فلأنه قد خلفه في أمته في رياسته العامة في أمور الدين والدنيا.

ويؤيد هذا الرأي الذي نعتبره أرجح الآراء ما رواه ابن مليكة أن رجلاً قال لأبي بكر الصديق رضي الله عنه: يا خليفة الله فأنكر عليه أبو بكر ذلك وقال: لست بخليفة الله ولكن خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقال رجل لعمر بن عبدالعزيز رضي الله عنه: يا خليفة الله فقال له عمر: ويلك، لقد تناولت متناولاً بعيداً، إن أمي سمتني عمر فلو دعوتني بهذا الاسم قبلت، ثم كبرت فكنيت أبا حفص فلو دعوتني به قبلت، ثم وليتموني أموركم فسميتموني أمير المؤمنين فلو دعوتني بذاك كفاك[3].

ومن ذلك يتبين أنه لا يصح أن يطلق على أحد، مهما كان، رسولاً أو غير رسول «خليفة الله» لأننا إذا نظرنا إلى تعليل ذلك بأنه إنما يستخلف من يموت أو يغيب والله سبحانه منزه عن الموت والغيبة أدركنا أن ذلك ممتنع أيضاً في حق آدم وداود، وغيرهما من سائر الرسل عليهم السلام، والآيتان اللتان استدل بهما القائلون بأنه يجوز إطلاق خليفة الله على آدم وداود عليهما السلام ليس فيهما إطلاق خليفة الله على كل منهما وإنما ذكر في الآيتين إطلاق لفظ خليفة مجرداً عن الإضافة إلى الله عزوجل ولا شك أنه يجوز إطلاق لفظ الخليفة على كل من يتولى

---

(١) انظر تحرير الأحكام، لابن جماعة من الورقة رقم ١٠؛ والأحكام السلطانية، للماوردي، ص ١٥.

(٢) انظر: مآثر الأنافة في معالم الخلافة، الجزء الأول ص ١٥.

(٣) انظر الأذكار، للإمام النووي، الجزء السابع ص ٨٣؛ وانظر: مآثر الأنافة في معالم الخلافة، الجزء الأول ص ١٥.

الإمامة العظمى، ولو فرضنا أن الدليل قد قام على جواز إطلاق خليفة الله على كل منها ففي هذه الحالة لا تعدو الإضافة إلا أن تكون للتعظيم باعتباره قائماً على تنفيذ أحكام الله في عباده[1].

لقب أمير المؤمنين وأول من سمي به

بعد أن بويع لأبي بكر بالخلافة أصبح الناس يسمونه خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولم يزالوا هكذا يسمونه بذلك إلى أن توفاه الله، فلما بويع لعمر بن الخطاب رضي الله عنه بعد أن رشحه أبو بكر للخلافة، كانوا يسمونه خليفة خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم، واستمروا على ذلك وقتاً، وكأنهم استثقلوا ذلك، إذ سيؤدي إلى التطويل وتتابع الإضافات بتتابع الرؤساء[2] فبمجرد أن لاح لهم لقب آخر غير الخليفة استحسنوه وأصبح لقباً على الإمام الأعظم أو على رئيس الدولة، هذا اللقب هو لقب «أمير المؤمنين» وأول من سمي به من الرؤساء بالإجماع هو عمر بن الخطاب رضي الله عنه فقد كتب عمر إلى عامله بالعراق أن ابعث إلي برجلين جلدين نبيلين أسألهما عن العراق وأهله فبعث إليه لبيد بن ربيعة العامري وعدي بن حاتم الطائي فلما قدما المدينة أناخا راحلتيهما بفناء المسجد ودخلا المسجد، فإذا هما بعمرو بن العاص فقالا له: استأذن لنا على أمير المؤمنين، فقال عمرو أنتما والله أصبتما اسمه، نحن المؤمنون وهو أميرنا، فدعوه بذلك وذهب لقباً له في الناس، وتوارثه الخلفاء بعد عمر رضي الله عنه[3].

---

(١) انظر الفتوحات الربانية على الأذكار النووية، للعلامة محمد بن علان الصديقي، ج ٧ ص ٨٣.

(٢) انظر: مقدمة ابن خلدون، ص ١٨٩.

(٣) وأما أول من سمي أمير المؤمنين مطلقاً أي من رؤساء الدولة ومن غيرهم فهو عبدالله بن جحش فقد روى أن النبي صلى الله عليه وسلم بعثه في السنة الثانية من الهجرة في شهر رجب في سرية من اثني عشر رجلاً من المهاجرين، ولقب عبدالله بن جحش فيها بأمير المؤمنين. وقد لقب أيضاً بأمير المؤمنين بعد ذلك أسامة بن زيد مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك عندما أمره الرسول الأعظم على جيش فيه أبو بكر وعمر فلم ينفذ حتى =

ثم إن الشيعة كانوا يطلقون على علي بن أبـي طالب لقب «الإمـام» تعريضاً بما يذهبون إليه من أن علي بن أبـي طالب أحق بإمامة الصلاة من أبـي بكر، أي أحق بالإمامة العظمى منه فإنهم يزعمون أن علي بن أبـي طالب كان أفضل من أبـي بكر فهو أحق منه بالإمامة أي الخلافة فخصوا علياً بلقب الإمام وأطلقوه على كل من جاء بعده ممن يعتقدون بأحقيته في هذا المنصب، فيسمونه الإمام ما داموا يدعون له في الخفاء، فإذا ما تمكنوا من السيطرة على الدولة يحولون اللقب فيمن بعده إلى أمير المؤمنين «كما فعله شيعة بني العباس فإنهم ما زالوا يدعون أئمتهم بالإمام إلى إبراهيم الذين جهروا بالدعاء له وعقدوا الرايات للحرب على أمره فلما مات دعى أخوه السفاح بأمير المؤمنين»[1].

الإمام والإمامة

والآن وقد حان وقت الكلام على لفظي الإمام والإمامة نحب أن نشير بادىء ذي بدء إلى أن المباحث المتصلة بموضوع رياسة الدولة لم تشتهر في البحوث الكلامية أو الفقهية بمباحث الخلافة أو إمارة المؤمنين وإنما اشتهرت بمباحث الإمامة ومع أن الخلافة وإمارة المؤمنين والإمامة كلها تشير إلى معنى واحد هو رياسة الدولة الإسلامية، إلا أن هناك سبباً أدى إلى شيوع تسمية المباحث المتصلة بهذا الموضوع بمباحث الإمامة هو كما قلنا سابقاً أن الشيعة كانوا أول من بحث موضوع الإمامة العظمى، وكما كانوا يسمون القائم بأمر المسلمين «الإمام» سموا المباحث المتصلة بهذا المنصب بمباحث الإمامة فلما اشتبك معهم خصومهم في الجدل حول هذه المسألة لم يجدوا مانعاً من استعمال نفس

= توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقد كان الصحابة في ذلك السفر يدعونه أمير المؤمنين، ويروي أن عمر بن الخطاب كان إذا رأى أسامة بن زيد رضي الله عنه قال له: السلام عليك أيها الأمير، فيقول أسامة: غفر الله لك يا أمير المؤمنين تقول لي هذا؟ فيقول: لا أزال أدعوك ما عشت بالأمير، مات رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنت علي أمير. انظر: الفتوحات الربانية، للعلامة محمد بن عيلان الصديقي، ج ٧ ص ٨٤، ٨٥.

(١) مقدمة ابن خلدون، ص ١٨٩، ١٩٠.

مصطلحاتهم، وبخاصة وأن إمامة الصلاة تعتبر أرقى الوظائف الدينية، فأصبح الحوار يدور بين الشيعة وخصومهم بنفس اللغة التي ابتدعها الشيعة، وأصبح تقليداً سار عليه كل من تعرض لهذا الموضوع لا يجد ما يدعوه إلى تغييره[1].

وأيضاً فإن لفظ الإمام قد ورد في القرآن الكريم والأحاديث الشريفة إذ سمى الله تعالى إبراهيم وغيره إماماً في قوله سبحانه: ﴿وإذا ابتلى إبراهيم ربه بكلمات فأتمهن قال إني جاعلك للناس إماماً﴾[2] وقوله سبحانه: ﴿ووهبنا له إسحق ويعقوب نافلة وكلا جعلنا صالحين وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا﴾[3]. وروى البخاري أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته، فالإمام الذي على الناس راع وهو مسؤول عن رعيته، والرجل راع على أهل بيته وهو مسؤول عن رعيته» الحديث[4]. وفي صحيح مسلم عن عوف بن مالك الأشجعي، قال: سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول: «خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم، وتصلون عليهم ويصلون عليكم، وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم، وتلعنونهم ويلعنونكم» الحديث.

وسنسير إن شاء الله على ما درج العلماء عليه، وبخاصة وأن لفظي الإمام والإمامة يوحيان بوجوب أن يكون الرئيس الأعلى للدولة في مقام القدوة والمثل الأعلى لسائر الأمة في الخضوع للقانون الإسلامي وتقديسه وتطبيقه.

المعنى اللغوي لكلمة «إمام»

يقول الفيروزآبادي[5] والإمام ما ائتم به من رئيس أو غيره.. والخيط يمد على البناء فيبنى، والطريق، وقيم الأمر المصلح له، والقرآن، والنبي صلى الله

---

(1) راجع: النظريات السياسية الإسلامية، للدكتور محمد ضياء الدين الريس، ص ١٠٧.

(2) سورة البقرة، آية ١٢٤.

(3) سورة الأنبياء، الآيتان ٧٢، ٧٣.

(4) صحيح البخاري، ج ٩ ص ٦٢، طبع بولاق.

(5) القاموس المحيط، الجزء الرابع ص ٧٧.

عليه وسلم، والخليفة، وقائد الجند، وما يتعلمه الغلام كل يوم، وما امتثل عليه المثال، والدليل، والحادي إلخ.

وفي الصحاح[1] «والإمام خشبة البناء التي يسوى عليها البناء.. والإمام الصقع من الأرض، والطريق، قال تعالى: ﴿وإنهما لبإمام مبين﴾ والإمام الذي يقتدي به.

ويقول ابن منظور[2]: في مادة «أم»: «الأم بالفتح: القصد أمه أما إذا قصده.. وفي حديث كعب بن مالك: ثم يؤمر بأم الباب على أهل النار فلا يخرج منهم غم أبداً. أي يقصد إليه فيسد عليهم. وتيممت الصعيد للصلاة، ثم يقول: «وأم القوم وأم بهم»: تقدمهم وهي الإمامة. والإمام كل من ائتم به قوم كانوا على الصراط المستقيم أو كانوا ضالين.. وعن ابن سيدة: والإمام ما ائتم به من رئيس وغيره والجمع أئمة، وفي التنزيل العزيز: ﴿فقاتلوا أئمة الكفر﴾، أي قاتلوا رؤساء الكفر وقادتهم الذين ضعفاؤهم تبع لهم.. وعن الجوهري: الإمام الذي يقتدي به وجمعه أئمة.. وإمام كل شيء قيمه والمصلح له. والقرآن إمام المسلمين، وسيدنا محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم إمام الأئمة، والخليفة إمام الرعية، وإمام الجند قائدهم «وأممت القوم في الصلاة إمامة» وائتم به أي اقتدى به، والإمام المثال قال النابغة:

أبـوه قـبـله وأبـو أبـيـه بنـوا مجد الحيـاة عـلى إمـام

... والإمام: الخيط الذي يمد على البناء فيبنى عليه ويسوى عليه ساف البناء[3]... والحادي: إمام الإبل وإن كان وراءها لأنه الهادي لها. والإمام: الطريق وقوله عزوجل: ﴿وإنهما لبإمام مبين﴾، أي بطريق يؤم أي يقصد فيتميز، يعني قوم لوط، وأصحاب الأيكة.. والإمام، بمعنى القدام، وفلان يؤم

---

(١) تاج اللغة وصحاح العربية، للعلامة إسماعيل بن حماد الجوهري، ج ٥ ص ١٨٦٥.
(٢) لسان العرب، المجلد الثاني عشر ص ٢٢ ـ ٢٦.
(٣) الساف في البناء: كل صف من اللبن، يقال: ساف من البناء، وسافان، وثلاثة آسف وهي السفوف.

القوم يقدمهم. . وقال أبو بكر: معنى قولهم يؤم القوم أي يتقدمهم أخذ من الأمام، يقال فلان إمام القوم معناه هو المتقدم لهم، ويكون الإمام رئيساً كقولك إمام المسلمين ويكون الكتاب قال الله تعالى: ﴿يوم ندعو كل أناس بإمامهم﴾ ويكون الإمام الطريق الواضح قال الله تعالى: ﴿وإنهما لبإمام مبين﴾. وقال في «تاج العروس»[1]: «والإمام قيم الأمر المصلح له والإمام القرآن لأنه يؤتم به والنبي صلى الله عليه وسلم إمام الأئمة والخليفة إمام الرعية».

من كل ما سبق يتبين أن كلمة «إمام» قد استعملت في اللغة العربية لمعاني، القدوة، والتقدم، والهداية والإرشاد، وللشيء يكون نموذجاً، وللإنسان يكون مثالاً للإقتداء به، ويكون في موقف القيام بإصلاح الأمور ورياسة الناس.

والإمامة مصدر أم يقال فلان أم الناس إذا صار لهم إماماً يتبعونه فإذا كان الاتباع في الصلاة فهي المعروفة بالإمامة الصغرى وإذا كان الاتباع في الصلاة والأوامر والنواهي فهي الإمامة الكبرى أو الإمامة العظمى أي رياسة الدولة ويجب أن يلاحظ أنه إذا ما أطلقت كلمة «الإمامة» لأحد من المسلمين فلا تحمل إلا على الإمامة العظمى ما دام لا يوجد قرينة تبين أن المراد غير ذلك، وأما إذا كان المراد أن يوصف أحد بإمامة في فرع من فروع العلم أو غيره فلا بد من الإضافة فيقال مثلاً: البخاري إمام الحديث وأبو حنيفة إمام الفقه، وفلان إمام بني فلان.

وكما لا يصح أن تستعمل الإمامة مطلقة إلا في الرئيس الأعلى للدولة فكذلك الخلافة وإمارة المؤمنين، وأما ما ورد من أنه قد سمي بالإمارة كل من ولاه الرسول صلى الله عليه وسلم جهة من الجهات أو سرية أو جيشاً كعبدالله بن جحش وأسامة بن زيد مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم فيمكن أن يقال إنهم إذا أطلقوا على هؤلاء إمارة المؤمنين فأل في المؤمنين كانت للعهد أي المؤمنين الذين كانوا مع كل منهم لأن كلاً منهم في الواقع ليس أميراً لكل المؤمنين، بل أميراً لبعضهم، ولذا نجد عمر بن الخطاب رضي الله عنه يخاطب أسامة بن زيد قائلاً: السلام عليك أيها الأمير ولم يقل له: السلام عليكم يا أمير المؤمنين ويرد

---

(١) للإمام اللغوي السيد محمد مرتضى الزبيدي، والمجلد الثامن ص ١٩٣.

عليه أسامة قائلًا: غفر الله لك يا أمير المؤمنين تقول لي هذا! فيقول عمر: لا أزال أدعوك ما عشت بالأمير، مات رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنت علي أمير. ومن ثم فإن العلامة ابن حزم يقول[1]: ليس بجوز ألبتة أن يوقع اسم الإمامة مطلقاً ولا اسم أمير المؤمنين إلا على القرشي المتولي لجميع أمور المؤمنين كلهم أو الواجب له ذلك وإن عصاه كثير من المؤمنين، وخرجوا عن الواجب عليهم من طاعته والمفترض عليهم من بيعته، فكانوا بذلك فئة باغية حلالاً قتالهم وحربهم، وكذلك اسم الخلافة بإطلاق لا يجوز أيضاً لمن هذه صفته».

وبعد، فقد تبين مما سبق أن المسلمين في فترات من الزمن مختلفة، ولظروف خاصة لقبوا رئيس الدولة بألقاب الخليفة وأمير المؤمنين والإمام، ولكن هل معنى هذا أن الرئيس الأعلى للدولة في الإسلام يجب أن يلقب بأحد هذه الألقاب حتى يصير هذا المنصب إسلامياً؟ لا شك أن القائل بهذا يتعسف في الحكم على الأمور. إذ إن المهم في هذا المجال أن يكون المسلمون ورئيسهم خاضعين لقانون الإسلام حتى يمكن أن يوصف النظام بأنه نظام إسلامي، بغض النظر عن الألقاب التي يمكن أن تطلق على هذا الرئيس، سواء أكان لقبه خليفة رسول الله، أو أمير المؤمنين، أو إمامهم، فالإسلام لا يعنى بالألقاب وإنما يعنى بما وراء هذا اللقب من حقيقة النظام نفسه، فلو أن المسلمين في أي عصر من العصور أطلقوا على رئيسهم أو أطلق هو على نفسه خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان جوهر النظام الذي يمثله بعيداً عن الالتزام بالمبادىء والقوانين الإسلامية، كان هذا النظام في حقيقته نظاماً غير إسلامي على الرغم من لقب خليفة رسول الله، وإذا كان العكس هو الذي حدث فخضع المجتمع ورئيسه خضوعاً تاماً للقوانين الإسلامية، ولم يطلق على هذا الرئيس لقب من ألقاب الخلافة أو إمارة المؤمنين أو الإمامة، بل أطلق عليه لقب آخر كرئيس الجمهورية أو رئيس الدولة مثلًا فإنه في هذه الحال يكون نظام رياسة الدولة نظاماً إسلامياً لا يستطيع أحد أن يطعن فيه.

---

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل، الجزء الرابع ص ٩٠ وقد نسب ابن حزم الكذب إلى من يطلق إمارة المؤمنين على غير المتولي لأمور أهل الإسلام كلهم.

التعاريف الاصطلاحية

للامامة العظمى، والتعريف المختار

بعد أن فرغنا من توضيح المعاني اللغوية والملابسات التاريخية التي أحاطت بألقاب: الخلافة وإمارة المؤمنين والإمامة، نشرع الآن في ذكر التعاريف الاصطلاحية للإمامة العظمى.

تعريف الماوردي لها:

يفهم من كلام الماوردي في الأحكام السلطانية عن الإمامة العظمى أنها «خلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا»[1] ويلاحظ أن هذا التعريف يشير إلى عدة أمور هامة:

الأول: أن رياسة الدولة الإسلامية هي في حقيقتها نيابة عن الرسول الأعظم صلى الله عليه وسلم، وهذا يشير إلى أن رئيس الدولة أو الإمام الأعظم يجب أن يكون المثل الأعلى لأفراد الأمة في الالتزام الكامل بمبادىء الإسلام.

الثاني والثالث: بيان وظيفة الرئيس الأعلى للدولة الإسلامية وهي التي ناب فيها عن الرسول صلى الله عليه وسلم وهي أولاً: العمل على أن يظل الدين مصوناً من كل ما يسيء إليه، ويلي ذلك العمل على اتخاذ كافة الإجراءات التي تكفل المصالح الدنيوية لأفراد الأمة[2].

تعريف التفتازاني:

وقريب من تعريف الماوردي للإمامة العظمى تعريف التفتازاني حيث قال[3]: والإمامة رياسة عامة في أمر الدين والدنيا خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم «إلا أنه يلاحظ أن تعريف التفتازاني قد زاد في التعريف كلمتي «رياسة عامة» وفي هذه الزيادة توضيح وتحديد لمعنى خلافة النبوة إذ إن الرسول صلى الله عليه وسلم إنما كانت له الرياسة العامة في أمر الدين والدنيا. فكذلك

---

(١) انظر: الأحكام السلطانية، ص ٣، حيث يقول الماوردي الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا.

(٢) النظريات السياسية، المصدر السابق، ص ١١٧.

(٣) شرح السعد على المقاصد كلاهما لسعد الدين التفتازاني، ص ٢٠٠.

الإمام الأعظم باعتباره نائباً عنه تكون له الرياسة العامة، فالتفتازاني في الحقيقة لم يأت بعنصر جديد زائد على العناصر التي يشملها تعريف الماوردي كما ظن بعض المؤلفين المحدثين[1] إذ إن «خلافة النبوة» في تعريف الماوردي تفيد معنى كلمة «رياسة عامة» لأن الوظيفة التي وكلت إلى النبي صلى الله عليه وسلم كانت موسومة بالعموم فخليفته كذلك، ويقول سعدالدين التفتازاني: إن الإتيان بقيد «خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم، إنما هو لإخراج النبوة، ويقيد العموم مثل القضاء والرياسة في بعض النواحي وكذا رياسة من جعله الإمام نائباً عنه على الإطلاق فإنها لا تعم الإمامة.

ويلاحظ أن النبوة في الحقيقة غير داخلة في التعريف حتى يؤتى لإخراجها بهذا القيد لأن حقيقة النبوة أنها بعثة بشرع كما يعرف من تعريف العلماء للنبي إذ قالوا في تعريفه: «إنه إنسان أوحى إليه بشرع سواء أمر بتبليغه والدعوة إليه أم لا، فإن أمر بذلك فهو نبي رسول وإلا فهو نبي غير رسول»[2]. فالرياسة العامة في الدين والدنيا تحصل للنبي مترتبة على النبوة، وبهذا لا تدخل النبوة في التعريف[3].

تعريف الرازي:

وقد نقل سعدالدين التفتازاني عن الرازي تعريفة للإمامة بأنها: «رياسة عامة في الدين والدنيا لشخص من الأشخاص»، وقال الإمام الرازي إن السبب في إتيانه بقيد «لشخص من الأشخاص» هو الاحتراز عن كل الأمة إذا عزلوا

---

(١) الدكتور محمد ضياء الدين الريس في مؤلفه: النظريات السياسية الإسلامية، ص ١١٨ فقد قال: إلا أنه زاد (يقصد التفتازاني) هنا كلمة «الرياسة» ووصفها بأنها «عامة» وهذا يزيد عنصراً جديداً على التعريف من ناحية التحديد «القانوني».

(٢) انظر: المسامرة، للكمال ابن أبي شريف في شرح المسايرة للكمال ابن الهمام، ص ٨٣ وفيها أيضاً: «وسوى البعض بين النبي والرسول فقال «النبي والرسول: إنسان بعثه الله لتبليغ ما أوحى إليه فلا فرق، وقد يخص الرسول بمن له شريعة وكتاب أوله نسخ لبعض شريعة متقدمة على بعثته» اهـ.

(٣) انظر: حاشية ابن عابدين، الجزء الأول ص ٥١١؛ والمسامرة، للكمال ابن أبي شريف في شرح المسايرة، للكمال ابن الهمام، ص ١٤١.

الإمام لفسقه[1]. قال التفتازاني: «وكأنه أراد بكل الأمة أهل الحل والعقد، واعتبر رياستهم على من عداهم أو على كل من آحاد الأمة» ونرى أنه يمكن أن يرد على تعريف الرازي أن الاحتراز عن كل الأمة إذا عزلت الإمام لفسقه قد حصل بكلمتي «رياسة عامة» لأن الأمة إذا عزلت الإمام لا تفعل ذلك بصفتها رئيسة عامة، وإنما تفعله قياماً بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فالإتيان بقيد «لشخص من الأشخاص» لا مبرر له في التعريف.

تعريف الإيجي:

عرفها عضدالدين الإيجي بقوله: «خلافة الرسول في إقامة الدين بحيث يجب اتباعه على كافة الأمة» وبين السبب في الإتيان بالقيد الأخير وهو قوله «بحيث يجب اتباعه على كافة الأمة»، أنه لإخراج من ينصبه الإمام الأعظم في ناحية من النواحي كالقاضي مثلاً ولإخراج المجتهد إذ لا يجب أتباعه على الأمة كافة، بل على من قلده خاصة[2]. وهو بهذا يشير إلى أن الخلافة عن الرسول صلى الله عليه وسلم في الهداية ونشر الدين ليست قاصرة على الإمام الأعظم. بل إن كلاً من القاضي والمجتهد له الخلافة عن الرسول صلى الله عليه وسلم غير أنه قد تحقق العموم في جانب خلافة الإمام الأعظم، وخلافة القاضي والمجتهد خلافة خاصة ليس لها الشمول والعموم المتحقق في جانب خلافة الإمام[3].

ويلاحظ أن الإيجي لم يتعرض في تعريفه للإمامة لسياسة الدنيا فلعله يقصد أن الدين الإسلامي بعمومه وشموله بأحكامه كافة أنواع السلوك الإنساني إنما تنضوي تحته سياسات الدنيا.

تعريف صاحب البحر الزخار:

وعرفها صاحب البحر الزخار بقوله: «والإمامة رياسة عامة لشخص مخصوص بحكم الشرع ليس فوقها يد»[4]. وقوله: «ليس فيها يد» لإخراج

---

(١) شرح السعد على المقاصد كلاهما لسعد الدين التفتازاني، ص ٢٠٠.

(٢) انظر المواقف لعضدالدين الإيجي بشرحه للسيد الشريف الجرجاني، ج ٨ ص ٣٤٥.

(٣) انظر: النظريات السياسية الإسلامية، ص ١١٩.

(٤) البحر الزخار لمذاهب علماء الأمصار، لأحمد بن يحيى بن المرتضى، ج ٥ ص ٣٧٤.

القاضي والإمارة على ناحية خاصة، فهو يساوي قول بعض المعرفين: «بحيث يجب اتباعه على كافة الأمة».

تعريف عبدالجبار بن أحمد المعتزلي:

كلام قاضي القضاة عبدالجبار بن أحمد في «شرح الأصول الخمسة» يفيد أن الإمامة العظمى هي الولاية على الأمة والتصرف في أمورهم على وجه لا يكون فوق يد صاحبها يد[1] وهو قريب من تعريف صاحب البحر الزخار السابق.

تعريفا الكمال بن الهمام والحصكفي:

أما الكمال ابن الهمام فقد عرف الإمامة العظمى بقوله في كتابه «المسايرة»: «هي استحقاق تصرف عام على المسلمين»[2] وهو نفس تعريف صاحب «الدر المختار» إذ يقول: «استحقاق تصرف عام على الأنام»[3] إلا أن في أحد التعريفين «على المسلمين» وفي الآخر «على الأنام» أي على الخلق، وهو يفيد معنى أعم من كلمة المسلمين» الموجودة في تعريف ابن الهمام، وكأنه يشير إلى أن طاعة رئيس الدولة أو إمام المسلمين ليست واجبة فقط على المسلمين وإنما تجب أيضاً على غير المسلمين الموجودين في بلاد المسلمين، وهم من يسمون في العرف الإسلامي بالذميين.

ويعلل الكمال بن أبي شريف عدول الكمال بن الهمام عن الإتيان بكلمة الرياسة أو الخلافة في التعريف كغيره ممن قال فيها إنها رياسة عامة إلخ، أو هي خلافة النبوة إلخ، علل عدوله عن ذلك بقوله[4]: «ولما كانت الرياسة والخلافة عند التحقيق ليستا إلا استحقاق التصرف، إذ معنى نصب أهل الحل

---

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة لقاضي القضاة عبدالجبار بن أحمد، ص ٧٥٠، حيث يقول عن الإمام في الشرع أنه «اسم لمن له الولاية على الأمة والتصرف في أمورهم على وجه لا يكون فوق يده يد».

(٢) انظر: المسامرة، للكمال ابن أبي شريف في شرح المسايرة للكمال ابن الهمام، ص ١٤١.

(٣) انظر: رد المختار (حاشية ابن عابدين) على الدار المختار، للحصكفي، ج ١ ص ٥١١.

(٤) المسامرة: للكمال بن أبي شريف في شرح المسايرة للكمال بن الهمام، ص ١٤١.

والعقد الإمام ليس إلا إثبات هذا الاستحقاق له، عبر المصنف بالاستحقاق».

ويمكن أن نقول: إن الذين عبروا في تعريفها بخلافة النبوة إنما أشاروا بهذا إلى سند هذه الرياسة المستحقة وهو النيابة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو ما ليس موجوداً في تعريف الكمال بن الهمام والحصكفي السابقين. فالرياسة العامة أو التصرف العام لا يستحقه الإمام في الحقيقة إلا بناء على نيابته عن الرسول صلى الله عليه وسلم، ولا يستحقه ببيعة أهل الحل والعقد له، بل إن بيعة أهل الحل والعقد تثبت نيابته عن الرسول صلى الله عليه وسلم في حراسة الدين وسياسة الدنيا، وإذا ما ثبتت له هذه النيابة يثبت مقتضاها وهو استحقاق التصرف العام على المسلمين، كما في حالة الوكيل الذي أنابه موكله في التصرف في أمور معينة، فلا بد فيه أولاً من ثبوت نيابته، ثم بعد ذلك تثبت له أحقية التصرف في الأمور التي أنابه فيها، فالنيابة عن الرسول صلى الله عليه وسلم هي السند الحقيقي لاستحقاق الرياسة العامة أو التصرف العام، وطريق إثبات هذه النيابة هو بيعة أهل الحل والعقد أو غير ذلك ــ كما يرى بعض العلماء ــ من سائر الطرق التي سنتكلم عنها إن شاء الله عند الكلام على طرق انعقاد الرياسة.

فإذا ما عرفت الإمامة الكبرى بأنها «استحقاق تصرف عام على المسلمين» أو «على الأنام» كان هذا التعريف خالياً عن سند هذا الاستحقاق بعكس التعريف الذي يذكر فيه «خلافة النبوة» ولهذا فإن تعريف الكمال بن الهمام وتعريف الحصكفي لا يخرج من جعله الإمام نائباً عنه نيابة مطلقة، لأنه يمكن أن يقال فيه إنه استحق تصرفاً عاماً على المسلمين، مع أنه ليس بالإمام بل هو نائب للإمام، ويمكن أن يحترز عنه بإضافة قيد للتعريف هو «نيابة عن الرسول صلى الله عليه وسلم» ففي هذه الحال لا يدخل في هذا التعريف لأن السند في استحقاق نائب الإمام التصرف العام هو نيابته عن الإمام، لكن السند في استحقاق الإمام التصرف العام هو نيابته عن النبي صلى الله عليه وسلم.

ولهذا أيضاً فإن تعريف أبي الحسن الماوردي وتعريف سعدالدين التفتازاني السابقين هما التعريفان اللذان نرتضيهما للإمامة العظمى.

ثانياً:

موقف العلماء من نصب رئيس الدولة

تمهيـــد:

تبين مما سبق أن الإمامة العظمى هي في حقيقتها رياسة الدولة الإسلامية التي تخضع للقانون الإسلامي، وتسير على هديه في تنظيم مصالح الأمة، في الدين والدنيا، إذ لا معنى لكونها نيابة عن الرسول صلى الله عليه وسلم إلا أنها ملتزمة بالخط الواضح الذي رسمه لها صاحب الرسالة الأعظم عليه الصلاة والسلام، مبلغاً عن الله تبارك وتعالى فهي ليست حكومة تسير وفق قانون وضعي بحسب مصالحها الدنيوية فقط غير ناظرة إلى ما بعد الحياة الدنيا، وإنما هي حكومة تنوب عن الرسول صلى الله عليه وسلم، ولما كانت رياسة الرسول لبيان حكم الله في كل أنواع السلوك الإنساني، سواء منها ما يتعلق بالدين أو يتعلق بالدنيا، فكذلك الشأن في الحكومة النائبة عنه إنما هي ملتزمة بالحفاظ على الدين، والسير في سياستها الدنيوية على الهدى الواضح الذي بينته الشريعة الغراء، وذلك أن الخلق ــ كما يقول ابن خلدون ــ ليس المقصود بهم دنياهم فقط فإنها كلها عبث وباطل، إذ غايتها الموت والفناء، والله يقول: ﴿أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا﴾[1] فالمقصود بهم إنما هو دينهم المفضي بهم إلى السعادة في آخرتهم ﴿صراط الله الذي له ما في السماوات وما في الأرض﴾[2].

---

(١) سورة المؤمنون، آية ١١٥.

(٢) سورة الشورى، آية ٥٣؛ وانظر: مقدمة ابن خلدون، ص ١٥٩.

فهذه إذن حقيقة الإمامة العظمى كما بينها علماء المسلمين، فهي ليست ملكية، لأن الملك يعتمد في تسيير أمور المملكة على أحكام كثيراً ما تكون جائرة عن الحق، وهدفه في الغالب أن تظل قبضته مسيطرة على أنحاء مملكته غير ناظر إلى ما قد يشوب حكمه من قهر وتغلب، والإمامة العظمى ليس فيها هذا المعنى من قريب أو بعيد وإنما هي تسير بأحكام من الشارع الحكيم، تبين ما يجب اتباعه في سلوك الأفراد بعضهم مع بعض، وفي علاقاتهم جميعاً بالحق تبارك وتعالى، وهي كذلك ليست رياسة اقتضتها ضرورة اجتماع الناس فقط، يخضعون في ظلها لقواعد تنظم سلوكهم بحسب المصلحة السياسية التي تقول بالمنفعة عليهم وحدهم، لأن قانوناً كهذا هو كما يقول ابن خلدون[1] نظر بغير نور الله ﴿ومن لم يجعل الله فما له من نور﴾[2] لأن الشارع أعلم بمصالح الكافة فيما هو مغيب عنهم من أمور آخرتهم، وأعمال البشر كلها عائدة عليهم في معادهم من ملك أو غيره. قال صلى الله عليه وسلم: «إنما هي أعمالكم ترد عليكم» وأحكام السياسة إنما تطلع على مصالح الدنيا فقط، ﴿يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا﴾[3].

فإذا ما وضح هذا، فإننا نتعرض بعد ذلك لبيان آراء علماء الإسلام، فيما إذا كان يجب أن تقام هذه الرياسة أو لا يجب ذلك، فنقول:

الآراء إجمالاً

اختلف علماء الأمة الإسلامية في نصب الإمام الأعظم أو رئيس الدولة، هل يجب أو لا يجب، على أربعة مذاهب:

المذهب الأول: يرى وجوب نصب الإمام مطلقاً، أي سواء أكان ذلك في حال الأمن والاستقرار أم حال ظهور الفتن والاضطرابات.

---

(١) مقدمة ابن خلدون، ص ١٥٩.

(٢) سورة النور، آية ٤٠.

(٣) سورة الروم، آية ٧.

المذهب الثاني: يرى عدم وجوب نصبه مطلقاً.

المذهب الثالث: يرى وجوب نصبه في حال الفتن والاضطرابات، ولا يرى وجوب ذلك في حال الأمن والاستقرار.

المذهب الرابع: يرى عكس ما يراه المذهب السابق، أي أنه يجب نصبه في حال الأمن ولا يرى وجوب ذلك في حال ظهور الفتن.

وسنتعرض لذكر هذه المذاهب، وذكر أصحابها بالتفصيل مستدلين لكل مذهب منها بالأدلة التي استدلوا بها على دعواهم، ثم نناقش ما يمكن مناقشته منها، ونرجح في النهاية ما نراه مستحقاً للترجيح.

القائلون بوجوب نصب رئيس للدولة، وتحقيق رأي أبي بكر الأصم:

القائلون بوجوب نصب الرئيس الأعلى للدولة هم الجمهور الأكثر من علماء الأمة، إذ هو رأي أهل السنة جميعاً، ورأي المرجئة[1] جميعاً، وأكثر المعتزلة[2] والخوارج عدا النجدات منهم[3]، ورأي الشيعة جميعاً[4]، إلا أننا نحب أن ننبه إلى عدة أمور هامة:

---

(١) المرجئة جماعة من المسلمين كانت ترى أنه لا يضر مع الإيمان معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة وترى تأخير حكم مرتكب الكبيرة إلى يوم القيامة، فلا تحكم عليه بأنه من أهل الجنة أو من أهل النار. انظر: الملل والنحل، للشهرستاني بهامش الفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم، الجزء الأول ص ١٨٦ وما بعدها.

(٢) المعتزلة: فرقة مشهورة من فرق المسلمين، ترى أن كلام الله حادث وترى أن الله سبحانه وتعالى لا يرى بالأبصار في الدار الآخرة وأن العبد يخلق أفعاله الاختيارية خيرها وشرها وأن الله سبحانه لا يفعل إلا الصلاح والخير، وأن الحسن والقبيح يجب معرفتهما بالعقل. انظر: الملل والنحل، للشهرستاني، الجزء الأول ص ٥٣ وما بعدها.

(٣) النجدات: هم أتباع نجدة بن عويمر.

(٤) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم، ج ٤ ص ٨٧؛ وانظر: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، للرازي، ص ١٧٦.

* **الأمر الأول:**

أن هؤلاء مع اتفاقهم جميعاً على القول بوجوب نصب الإمام مطلقاً أي في كل حال سواء أكانت حال أمن وعدم اضطراب وفتنة، أم حال اضطراب وفتنة، إلا أنهم قد اختلفوا في الطريق الذي أدى إلى الوجوب هل هو الشرع أم العقل، فأهل السنة قالوا: إن الأدلة السمعية هي التي دلت على وجوب نصب الإمام ولا مدخل للعقل في ذلك، انطلاقاً من المبدأ الذي يلتزمون به وهو أن الأحكام إنما تؤخذ من الشرع، ولأن الإمام مقصود به ــ كما قال الماوردي ــ[1]: القيام بأمور شرعية كإقامة الحدود، واستيفاء الحقوق، وقد كان يجوز «أي في العقل» الاستغناء عنها بأن لا يراد التعبد بها، فبأن يجوز الاستغناء عما لا يراد إلا لها أولى. وأما الزيدية وأكثر المعتزلة، والإسماعيلية، والاثنا عشرية فقد قالوا إن العقل هو الذي دل على وجوب نصب الإمام، وكثير من المعتزلة كالجاحظ والكعبي وأبي الحسين البصري قالوا: إن العقل دل عليه في الابتداء، ثم أيده الشرع وأظهره[2].

ثم القائلون بأن العقل هو الذي دل على وجوب نصب الإمام ينقسمون ــ من حيث توجه الوجوب ــ هل يتوجه إلى الناس أم يتوجه إلى الله سبحانه، ينقسمون في ذلك إلى فريقين: فريق يرى أن الوجوب يتوجه إلى الناس بمعنى أنه يجب على الناس أن ينصبوا رئيساً لهم، ووجهة نظرهم في ذلك أن نصب الرئيس يتضمن دفع الضرر عن النفس ولا شك أن دفع الضرر واجب عقلاً، وهذا قياس منطقي من الشكل الأول ينتج أن: نصب الرئيس واجب عقلاً، والقائلون بهذا هم أبو الحسين البصري من المعتزلة ومن قدمائهم الجاحظ، وأبو الحسين الخياط، وأبو القاسم الكعبي[3].

---

(١) أدب الدنيا والدين، للماوردي، ص ٥٠.

(٢) انظر: شرح العصام على شرح سعدالدين التفتازاني على العقائد النسفية، ص ١٣٨؛ وانظر: منهاج اليقين، لأويس وفا بن محمد شرح أدب الدنيا والدين، للماوردي، ص ٢٣٢.

(٣) وهؤلاء قالوا بالوجوب بالعقل بمعنى أن نصب الإمام وجب بدليل عقلي ابتداء والشرع =

وأما الفريق الآخر فيرى أن الوجوب هنا ليس على الخلق بل على الخالق جل وعلا وهؤلاء أيضاً ينقسمون إلى ثلاث فرق:

فرقة ترى أن معرفة الله لا سبيل إليها إلا بتعليم الرسول والإمام، فوجب على الله تعالى أن لا يخلي العالم عن الإمام المعصوم عن الخطأ، الذي يقوم بإرشاد الخلق إلى معرفة الله تعالى. والقائلون بهذا هم طائفة الإسماعيلية من الشيعة.

وأما الفرقة الثانية من الجماعة القائلة بأن الوجوب على الله تعالى فقد قالت: إن معرفة الله سبحانه لا تتوقف على الإمام المعصوم، بل يجب عليه سبحانه وتعالى نصب الإمام المعصوم ليؤدي وظيفتين هامتين للأمة هما: أن يكون حافظاً للدين من أن يلحقه زيادة أو نقصان، وأن يكون لطفاً في أداء الواجبات العقلية، والاجتناب عن القبائح العقلية والقائلون بهذا هم طائفة الإثني عشرية من الشيعة.

والفرقة الثالثة من القائلين بوجوب نصب الإمام على الخالق سبحانه وتعالى وهم بعض قدماء الشيعة يرون أنه يجب على الله ذلك ليَعلم الإمام الناس أحوال الأغذية والأدوية، ويعرفهم السموم المهلكة والحرف والصناعات(١).

* **الأمر الثاني:**

إن الخوارج كانوا في بدء أمرهم يرون أنه لا حاجة إلى نصب الإمام ثم رجعوا عن رأيهم هذا عندما أمروا عليهم عبدالله بن وهب الراسبي(٢)، ولعل هذا يفسر ما يوجد في بعض المؤلفات أحياناً من ذكر الخوارج مطلقاً بين القائلين

= أيده وأظهره. انظر: منهاج اليقين لأويس وفا بن محمد، ص ٢٣٢.
وانظر شرح العصام على شرح سعدالدين التفتازاني وعلى العقائد النسفية، ص ١٣٨؛
وانظر: البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار لأحمد بن يحيى بن المرتضى، ج ٥ ص ٣٧٤.

(١) انظر: كتاب الأربعين في أصول الدين، للإمام فخرالدين الرازي، ص ٤٢٦ ــ ٤٢٧.

(٢) انظر: شرح نهج البلاغة، لابن أبي الحديد، ج ٢ ص ٣٠٨.

بعدم وجوب نصب الإمام[1] وإنما الواقع أن الخوارج لم يكونوا كلهم ــ بعدما أمروا عليهم عبدالله بن وهب الراسي ــ من القائلين بعدم وجوب نصب الإمام بل القائل منهم بذلك هم النجدات فقط.

* **الأمر الثالث:**

أن الجماهير التي قالت إن معرفة وجوب نصب الإمام ليس لها طريق إلا الشرع قد بينت أن مرادها بالوجوب هنا هو الوجوب الكفائي لا الوجوب العيني، بمعنى أنه يجب على الأمة أن تنصب إماماً لحراسة الدين وسياسة الدنيا وهذا الوجوب متوجه إلى جميع أهل الحل والعقد والصالحين لتولي هذا المنصب، فإذا قام بعض أهل الحل والعقد[2] بهذا الواجب سقط الوجوب عن باقيهم أما إذا لم يقم أحد بهذا الواجب فإن أهل الحل والعقد جميعاً آثمون وليس يأثم غيرهم من باقي الأمة الذين لا تتوافر فيهم صفات أهل الحل والعقد، فليس مراد الجماهير هنا بالوجوب الواجب العيني لأنهم لم يقولوا بأنه يجب على كل فرد من أفراد الأمة أن يشترك في نصب الإمام قال القاضي أبو يعلي[3]: «وهي فرض على الكفاية» مخاطب بها طائفتان من الناس:

إحداهما: أهل الاجتهاد حتى يختاروا.

والثانية: من يوجد فيه شرائط الإمامة حتى ينتصب أحدهم للإمامة وذكر الماوردي مثل ذلك، ثم قال[4] وليس على من عدا هذين الفريقين من الأمة في تأخير الإمامة حرج ولا مأثم.

---

(١) من ذلك مثلاً ما ذكره الإمام فخرالدين الرازي المتوفي سنة ٦٠٦هـ في كتاب: الأربعين في أصول الدين في الصفحة رقم ١٧٦ من قوله: «وأما الذين لم يقولوا بوجوبها فهم الخوارج، والأصم» وما ذكره عضدالدين الإيجي من قوله «وقالت الخوارج لا يجب». انظر: المواقف، لعضدالدين الإيجي بشرحه للسيد الشريف الجرجاني، الجزء الثامن ص ٣٤٥.

(٢) سنبين إن شاء الله في مبحث أهل الحل والعقد العدد الذي تنعقد الإمام به.

(٣) القاضي أبو يعلي محمد بن الحسين الفراء الحنبلي في الأحكام السلطانية، ص ٣.

(٤) الأحكام السلطانية، للماوردي، ص ٤.

ويقول الإمام النووي في الروضة «تولي الإمامة فرض كفاية، فإن لم يكن من يصلح إلا واحد تعين عليه ولزمه طلبها إن لم يبتدئوه»[1].

*** الأمر الرابع:**

أن الغالبية من العلماء الذين تعرضوا للكتابة في مباحث الإمامة العظمى قد نقلوا عن أبي بكر الأصم[2] أنه كان يقول بعدم وجوب نصب الإمام ولم نجد فيما اطلعنا عليه من المراجع الكثيرة ما يشير إلى غير ذلك، سوى ما قاله القاضي عبدالجبار بن أحمد[3] من أن شيخه أبا علي الجبائي[4] قد حكى عن الأصم أنه قال: «لو أنصف الناس بعضهم بعضاً وزال التظالم، وما يوجب إقامة الحد، لاستغنى الناس عن الإمام» ثم قال: «والمعلوم من حال الناس خلاف ذلك، فإذن علم من قوله أن إقامة الإمام واجب»[5] وسوى بعض مؤلفات لا تبلغ حد الكثرة تروي عن الأصم أنه كان يرى وجوب نصب الإمام على الأمة في حال وقوع الفتنة فقط ولا يجب عليها نصبه في حال الأمن[6].

---

(١) روضة الطالبين وعمدة المفتين للإمام النووي، مخطوط بمكتبة الأزهر من الورقة رقم ٣٠٢.

(٢) هو أبو بكر عبدالرحمن بن كيسان الاسم من كبار المعتزلة المعاصرين للرشيد والمأمون، اشتغل بالفقه، والتفسير، والكلام، وحاز الشهرة في كل منها.

(٣) كان عبدالجبار بن أحمد شيخ المعتزلة في عصره، وهو صاحب كتاب «المغني» الموسوعة الكبرى في علم الكلام توفي في سنة ٤١٥هـ ـ ٢٠١٥م. انظر: الأعلام، للزركلي، ج ٤ ص ٤٦.

(٤) هو أبو علي محمد بن عبدالوهاب بن سلام المعروف بالجبائي، أحد أئمة المعتزلة بالبصرة. كان إماماً في علم الكلام، وعنه أخذ الشيخ أبو الحسن الأشعري شيخ أهل السنة علم الكلام، ولد سنة ٢٣٥هـ وتوفي سنة ٣٠٣هـ. انظر: وفيات الأعيان، لابن خلكان، ج ٣ ص ٣٩٨، ٣٩٩.

(٥) انظر: المغني في أبواب التوحيد والعدل، إملاء القاضي عبدالجبار بن أحمد، الجزء المتم العشرين، القسم الأول في الإمام ص ٤٨.

(٦) انظر مثلاً: شرح السعد على المقاصد، كلاهما لسعدالدين التفتازاني، ص ٢٠٠؛ وانظر: الأربعين في أصول الدين، للإمام فخرالدين محمد بن عمر الرازي، ص ٤٢٧؛ وانظر: المواقف، لعضدالدين الإيجي بشرحه للسيد الشريف الجرجاني، ج ٨ ص ٣٤٥؛ وانظر: البحر الزخار، لأحمد ابن يحيى بن المرتضى، ج ٥ ص ٣٧٤.

وإزاء هذا التضارب بين ما يحكيه أبو علي الجبائي قولاً للأصم وتفسير عبدالجبار له بأنه يؤدي إلى القول بالوجوب، وبين ما يحكيه غير أبي علي الجبائي رأياً للأصم غير ذلك نرى أن البحث في هذا يجب أن يتناول نقطتين:

الأولى: هي مدى صحة نقل أبي علي الجبائي قول الأصم.
الثانية: فهم قول الأصم على الوجه الذي ينبغي أن يفهم عليه.

فأما الأولى، وهي مدى صحة نقل أبي علي الجبائي قول الأصم، فنرى أنه لا يمكن الترجيح بين صحته وعدم صحته، إلا بثبوت نقل اخر يحكي قولاً للأصم غير هذا، فإذا ما ثبت النقل الآخر، تكون المقارنة حينئذٍ بين النقلين للوصول إلى أي النقلين أولى بالقبول من الآخر. وبالاطلاع على ما وقع بأيدينا من مصادر لم نجد من العلماء من يحكي نص قول الأصم، غير ما حكاه عنه أبو علي الجبائي أو قريباً منه[1] بل نجدهم ـ في الغالب ـ يحكون عن الأصم رأيه لا نص قوله فتارة يقولون ـ وهذا هو الأعم الأغلب ـ إنه كان يرى عدم وجوب نصب الإمام مطلقاً أي لا يجب على الأمة نصبه في أي حال سواء في ذلك حال ظهور الفتن وحال الأمن، وتارة نجدهم يحكون عنه أنه كان يرى عدم الوجوب في حال الأمن وأما عند ظهور الفتن فيجب على الأمة نصبه، فإذن لا مفر من التسليم بأن ما نقله أبو علي الجبائي عن الأصم هو فعلاً ما قاله ويؤيد ذلك أمران:

---

(١) مثلاً يحكي أبو عبدالله القرطبي عن الأصم أنه قال: «إن الأمة متى أقاموا حججهم وجهادهم وتناصفوا فيما بينهم، وبذلوا الحق من أنفسهم، وقسموا الغنائم والفيء والصدقات على أهلها، وأقاموا الحدود على من وجبت عليه أجزأهم ذلك، ولا يجب عليهم أن ينصبوا إماماً يتولى ذلك». انظر: الجامع لأحكام القرآن، لأبي عبدالله القرطبي، الجزء الأول ص ٢٢٦.
ويحكي أبو الحسن الأشعري عن الأصم أنه قال: «لو تكاف الناس عن التظالم لاستغنوا عن الإمام». انظر: مقالات الإسلاميين، ج ٢ ص ١٣٣.
ويقول أبو منصور عبدالقاهر البغدادي: «إن الأصم زعم أن الناس لو كفوا عن التظالم لاستغنوا عن الإمام». انظر: أصول الدين، ص ٢٧١.

الأول: أننا لم نجد من العلماء من طعن في أن هذا كلام الأصم.

الثاني: أن أبا علي الجبائي معتزلي ينقل عن معتزلي، والأفراد المنتسبون إلى الفرقة الواحدة هم أولى الناس بقبول نقل بعضهم عن البعض الآخر.

وإذا ما غلب على ظننا أن يكون ما نقله أبو علي الجبائي عن الأصم هو فعلاً ما قاله فيجب أن ننتقل بعد ذلك نقلة أخرى ــ وهو ما يتصل بالنقطة الثانية في هذه المسألة ــ فننظر في هذا القول هل يؤدي فهمه إلى استخلاص رأي يقول بعدم وجوب نصب الإمام مطلقاً، أي سواء أكان ذلك حال الأمن أم حال ظهور الفتن أو يؤدي إلى عدم وجوب نصب الإمام في حال الأمن ووجوب نصبه في حال الفتن؟ أو يؤدي إلى وجوب نصبه في كل حال أي سواء أكان ذلك في حال الأمن أم في حال الفتن؟ ثلاثة احتمالات لا يخرج فهم قول الأصم عن أن يؤدي إلى واحد منها، فلنحاول استخلاص الرأي من نص القول المروي عنه كما حكاه أبو علي الجبائي.

الرأي عندي أن قول أبي بكر الأصم يؤدي إلى وقوفه مع القائلين بوجوب نصب الإمام مطلقاً، ولبيان ذلك نقول:

إن الأصم قد علق استغناء الناس عن الإمام على زوال التظالم فيما بينهم، وزوال التظالم بين الناس محال عادة، والمعلق على محال محال، فالنتيجة أن استغناء الناس عن الامام محال عادة. أما التعليق في كلام الأصم فظاهر لأنه قال كما حكى عنه أبو علي الجبائي: «لو أنصف الناس بعضهم بعضاً وزال التظالم، وما يوجب إقامة الحد، لاستغنى الناس عن الإمام». ولو ــ كما يقول النحويون ــ حرف امتناع لامتناع، ومعناه هنا أن استغناء الناس عن الإمام يمتنع إذا امتنع زوال التظالم فيما بينهم.

وأما أن زوال التظالم محال عادة فمن أدل الدلائل عليه ما هو مشاهد من حال الناس في كافة الأعصر، إذ إن العادة الجارية فيهم هي ظلمهم بعضهم بعضاً، وإذا ما وضح هذا فقد أدى كلام الأصم إلى أن الاستغناء عن الإمام محال عادة، أي أن نصب الإمام ضرورة لا بد منها، وإذا كان الأمر كذلك وأن

العلة في كونه ضرورة هي عدم كف الناس عن الظلم، أي وقوعه منهم، وكان منع الظلم واجباً ونصب الإمام وسيلة إلى منع الناس من الظلم، أدى هذا في المآل إلى أن نصب الإمام واجب، لأن وسيلة الواجب واجبة.

ثم إنه يجب أن يلاحظ أن هذا يؤدي إلى القول بالوجوب مطلقاً، أي سواء في ذلك حال الأمن وحال وقوع الفتن بين الناس، لأن ما أدى إلى وجوب نصب الإمام هي وجود التظالم بين الناس، ولا شك في أن هذا التظالم واقع بينهم في حالي الأمن والفتنة، فلا يؤدي كلام الأصم إلى وجوب نصب الإمام في حال الفتنة فقط كما حكى عنه ذلك بعض العلماء، بل إلى وجوب نصبه في كل حال.

ويغلب على الظن أن الذين نقلوا عنه ذلك نظروا إلى أنه علق استغناء الناس عن الإمام على كف الناس عن التظالم، وكأنهم حصروا وقوع التظالم بين الناس في حال ظهور الفتن، أي كأنهم يرون أن التظالم يحصل عند ظهور الفتن فإذا انتفت الفتنة فلا تظالم بين الناس، وهذا غير مسلم إذ إنه حتى في العصر المثالي الذي لا يمكن أن ترقى إلى مثله البشرية في أي عصر من العصور، وهو عصر الرسول الأعظم صلى الله عليه وسلم، كانت بعض المظالم تقع بين الناس فترفع إليه للنظر والحكم فيها، ولا يمكن أن يقول قائل: إن عصره صلى الله عليه وسلم كان عصر ظهور الفتن.

فالنتيجة التي يجب أن نصل إليها من كل ما سبق هي أن أبا بكر الأصم لا يقف مع القائلين بعدم وجوب نصب الإمام مطلقاً، ولا مع القائلين بوجوب نصبه في حال الفتن فقط، بل قوله يجعلنا نرجح أنه يقف مع الجماهير الكثيرة من علماء الأمة الذين يقولون بوجوب نصب الرئيس الأعلى للدولة في كل حال والذين ذكرناهم سابقاً.

البـــراهين
على مذهب الوجوب

تمهيـــــد :

لما كان وجوب نصب الإمام قد قال به جمهور الأمة الإسلامية من أهل السنة وغيرهم كما بينَّا، ولما كان أهل السنة قد استدلوا على دعواهم ببراهين غير البراهين التي استدل بها غيرهم، ولما كان ثمة جماعة من القائلين بوجوب نصب الإمام ترى أن الوجوب هنا ليس متوجهاً إلى الخلق، بل متوجه إلى الخالق جل وعلا عما يقولون، كان لزاماً علينا أن نبين أدلة كل جماعة من الجماعات القائلة بوجوب نصب الإمام كل على حدة، حتى تظهر وجهة نظر الكل واضحة جلية إزاء هذا المنصب الخطير.

وسنبين أولاً أدلة أهل السنة القائلين بأنه يجب شرعاً على الأمة أن تنصب إماماً، ثم نتبع ذلك بذكر الاعتراضات التي وردت على براهين أهل السنة وإجاباتهم عليها، ثم نذكر ما استدل به القائلون بوجوب نصب الإمام على الأمة عقلاً، وما أجاب به أهل السنة على هذا الاستدلال ثم بعد ذلك نتكلم عن شبه القائلين بوجوب نصب الإمام على الله جل وعلا، وما أجاب به أهل السنة على شبههم، ثم شبه من يرون عدم وجوب نصب الإمام مطلقاً، ورد أهل السنة عليهم، ثم شبه من يرون التفصيل بين حالي الأمن والفتنة، وردنا عليهم حتى نصل في النهاية إلى ترجيح ما نراه.

البرهان الأول من براهين
أهل السنة : الإجماع :

من أقوى البراهين عند أهل السنة ومن وافقهم في مذهبهم على وجوب نصب الإمام شرعاً ــ بل هو أقواها على الإطلاق ــ إجماع الأمة الإسلامية على أنه يجب نصب رئيس أعلى للدولة، وذلك أنه قد أجمع الصحابة رضي الله عنهم على وجوب نصب رئيس لهم ليخلف رسول الله صلى الله عليه وسلم في رعاية

أمور الأمة، في القيام بحراسة الدين وسياسة الدنيا، فقاموا باختيار أبـي بكر رضي الله عنه خليفة لرسول الله صلى الله عليه وسلم في سقيفة بني ساعدة[1] بعد نقاش وحوار حاد بين المهاجرين والأنصار، انتهى آخر الأمر باقتناع الأنصار بأن الرياسة العليا يجب أن تكون في قريش، ووافقوا على اختيار أبـي بكر خليفة لرسول الله صلى الله عليه وسلم، وفي اليوم التالي حاز هذا الإجراء الذي اتخذه المجتمعون في السقيفة موافقة باقي الصحابة الذين لم يكونوا حاضري هذا الاجتماع، ثم إن الصحابة وإن كانوا قد اختلفوا بادىء الأمر في تعيين شخص الإمام إلا أن هذا لا يقدح في اتفاقهم جميعاً على وجوب نصبه[2]، وكان أبو بكر رضي الله عنه قد خطب في الناس عقب موت رسول الله صلى الله عليه وسلم وقبل مبايعته خليفة قائلاً: أيها الناس: من كان يعبد محمداً فإن محمداً قد مات، ومن كان يعبد الله فإن الله حي لا يموت، وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل أفإن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم. الآية. ثم قال: ﴿وإن محمداً قد مضى لسبيله ولا بد لهذا الأمر من قائم يقوم به فانظروا وهاتوا آراءكم رحمكم الله﴾ فناداه الناس من كل جانب: صدقت يا أبا بكر، ولكنا نصبح وننظر في هذا الأمر ونختار من يقوم به، ولم يوجد من الصحابة من يقول إن هذا الأمر يصلح من غير قائم يقوم به[3].

قال الشهرستاني[4]: «ولما قربت وفاة أبـي بكر رضي الله عنه فقال: تشاوروا في هذا الأمر، ثم وصف عمر بصفاته وعهد إليه واستقر الأمر عليه. وما دار في قلبه ولا في قلب أحد أن يجوز خلو الأرض عن إمام، ولما قربت وفاة

---

(١) سقيفة بني ساعدة مكان اجتماع الأنصار للنظر في الشؤون العامة، وبنو ساعدة هم بطن من الخزرج، وكسقيفة بني ساعدة بالمدينة دار الندوة مكة، كلتاهما مكان يجتمع فيه المجتمعون للتشاور في الأمور الهامة.

(٢) المواقف، لعضد الدين الإيجي بشرحه للسيد الشريف الجرجاني، ج ٨ ص ٣٤٥.

(٣) نهاية الإقدام، للشهرستاني، ص ٤٧٩؛ وشرح السعد على المقاصد، كلاهما لسعدالدين التفتازاني، ص ٢٠٠.

(٤) نهاية الإقدام، ص ٤٧٩، ٤٨٠.

عمر رضي الله عنه جعل الأمر شورى بين ستة، وكان الاتفاق على عثمان رضي الله عنه، وبعد ذلك كان الاتفاق على علي رضي الله عنه، فدل ذلك كله على أن الصحابة رضوان الله عليهم وهم الصدر الأول كانوا على بكرة أبيهم متفقين على أنه لا بد من إمام»، ثم يقول: «فذلك الإجماع على هذا الوجه دليل قاطع على وجوب الإمامة».

البرهان الثاني:

نصب الإمام فيه دفع الضرر المظنون:

قالوا إن في نصب الإمام دفعاً للضرر المظنون بعدم نصبه، ودفع الضرر المظنون واجب إجماعاً، فالنتيجة أن نصب الإمام واجب، فأما بيان أن نصب الإمام فيه دفع ضرر مظنون فإن الناس لا يستطيعون العيش منفردين، لأن الإنسان اجتماعي بالطبع لا يستطيع الحياة الكاملة بعيداً عن أفراد جنسه، وإذا كان الناس لا يستطيعون الحياة إلا مجتمعين وهم كما قال العلماء: «مع اختلاف الأهواء، وتشتت الآراء، وما بينهم من الشحناء، قلما ينقاد بعضهم لبعض فيفضي ذلك إلى التنازع والتوائب، وربما أدى إلى هلاكهم جميعاً، ويشهد له التجربة والفتن القائمة عند موت الولاة إلى نصب آخر، بحيث لو تمادى لعطلت المعايش، وصار كل أحد مشغولاً بحفظ ماله ونفسه تحت قائم سيفه، وذلك يؤدي إلى رفع الدين، وهلاك جميع المسلمين، ففي نصب الإمام دفع مضرة لا يتصور أعظم منها»[1].

ويقول سعدالدين التفتازاني[2]: «بل ربما يجري مثل هذا فيما بين الحيوانات العجم، كالنحل لها عظيم يقوم مقام الرئيس ينتظم أمرها به ما دام فيها، وإذا هلك انتشرت الأفراد انتشار الجراد وشاع فيما بينها الهلاك والفساد».

وأما أن دفع الضرر واجب فهذا متفق عليه بين العقلاء، سواء في ذلك

---

(١) المواقف، لعضد الدين الإيجي بشرحه للسيد الشريف الجرجاني، ج ٨ ص ٣٤٦.

(٢) شرح السعد على المقاصد، كلاهما لسعدالدين التفتازاني، ص ٢٠١.

من يقول بالحسن والقبح العقليين ومن ينكرهما، فأما من يقول بالحسن والقبح العقليين فإنه يقول إن ذلك معلوم في بداهة العقول، وأما من ينكرهما فيقول إن ذلك ثابت بإجماع العلماء.

ونرى العلماء بعد أن يقرروا الدليل هكذا يجيبون على ما يمكن أن يعترض به معترض فيقول المعترض: إنكم تقولون إن نصب الإمام فيه دفع الضرر المظنون، ونحن نقول: بل في نصب الإمام ضرر مظنون وهو منفي بقوله صلى الله عليه وسلم «لا ضرر ولا ضرار» وبيان أن في نصب الإمام أضراراً من ثلاثة أوجه:

الأول: أن الإنسان إذا ولي غيره عليه في الأمور التي يهتدي إليها والأمور التي لا يهتدي إليها فيه من الإضرار المعنوي ما هو ظاهر.

الثاني: أن بعض الناس قد يستنكفون عن تولية غيرهم عليهم كما هي عادة الناس وكما حدث في الأعصر السابقة، وهذا يؤدي إلى التنازع وحدوث الفتن بين أفراد الأمة.

الثالث: بما أن الإمام معرض للخطأ فيمكن أن يحدث منه الفسق بل يمكن أن يحدث منه الكفر، فإن لم تقم الأمة بعزله أضر بها بفسقه وكفره، وإن عزل أدى ذلك إلى تهييج الفتن والاضطرابات.

فهذا ما يمكن أن يعترض به المعترض على هذا الدليل، ويجيبون عليه بأن الإضرار اللازم من ترك نصب الإمام أكثر بكثير من الإضرار الحاصل من نصبه، ولذلك يقال: ستون سنة من إمام جائر أصلح من ليلة بلا سلطان[1]، ولا شك أن دفع الضرر الأعظم واجب فنصب الإمام واجب[2] يقول فخرالدين الرازي مجيباً على احتمال أن هذه الأضرار وأمثالها قد تحصل[3]: «لا نزاع في أن

---

(١) السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، لابن تيمية، ص ١٦٦.
(٢) المواقف، لعضدالدين الإيجي بشرحه للسيد الشريف الجرجاني، ج ٨ ص ٣٤٧.
(٣) الأربعين في أصول الدين، للرازي، ص ٤٢٨.

هذه المحذورات قد تحصل، لكن كل عاقل يعلم أنه إذا قوبلت المفاسد الحاصلة من عدم الرئيس المطاع بالمفاسد الحاصلة من وجوده فالمفاسد الحاصلة من عدمه أزيد بكثير من المفاسد الحاصلة من وجوده، وعند وقوع التعارض تكون العبرة بالرجحان فإن ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شر كثير».

البرهان الثالث:

نصب الإمام لا يتم الواجب إلا به:

من المعلوم أن الشارع تبارك وتعالى أمر بإقامة الحدود على مستحقيها، وتجهيز الجيوش للجهاد وسد الثغور وحفظ بيضة الإسلام[1]، وذلك لا يقوم به فرد أو أفراد وإنما يقوم به سلطة عليا لها من الإمكانات الواسعة وحق الطاعة على مجموع الأمة ولها من قدرة التوجيه ما يعينها على تنفيذ هذه الواجبات، وهذه السلطة العليا تتمثل في الإمامة العظمى، فبها يستطاع القيام بكل هذه الواجبات، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، فنصب الإمام واجب، ولهذا يقول صاحب العقائد النسفية[2] مشيراً إلى هذا الدليل: «والمسلمون لا بد لهم من إمام يقول بتنفيذ أحكامهم وإقامة حدودهم، وسد ثغورهم وتجهيز جيوشهم، وأخذ صدقاتهم، وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطرق، وإقامة الجمع والأعياد، وقطع المنازعات الواقعة بين العباد وقبول الشهادات القائمة على الحقوق، وتزويج الصغار والصغائر الذين لا أولياء لهم وقسمة الغنائم»، ويضيف التفتازاني: «ونحو ذلك من الأمور التي لا يتولاها آحاد الأمة».

ويقول ابن تيمية[3] معللاً كون ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين: «لأن الله تعالى أوجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا يتم ذلك إلا بقوة وإمارة، وكذلك سائر ما أوجبه من الجهاد والعدل، وإقامة الحج والجمع والأعياد ونصر المظلوم، وإقامة الحدود لا تتم إلا بالقوة والإمارة».

---

(١) بيضة القوم: وسطهم، وبيضة القوم: ساحتهم، وبيضة الإسلام أي جماعة الإسلام.

(٢) شرح سعدالدين التفتازاني على العائد النسفية، لنجم الدين النسفي، ص ١٢٨.

(٣) السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، ص ١٦٥.

ويقول أيضاً ابن حزم[1]: «وقد علمنا بضرورة العقل وبديهته أن قيام الناس بما أوجبه الله تعالى من الأحكام عليهم في الأموال والجنايات، والدماء، والنكاح والطلاق، وسائر الأحكام كلها، ومنع المظالم، وإنصاف المظلوم وأخذ القصاص على تباعد أقطارهم وشواغلهم واختلاف آرائهم وامتناع من تحري في كل ذلك ممتنع غير ممكن، إذ قد يريد واحد أو جماعة أن يحكم عليهم إنسان ويريد آخر أو جماعة أخرى أن لا يحكم عليهم، إما لأنها ترى في اجتهادها خلاف ما رأى هؤلاء، وإما خلافاً مجرداً عليهم، وهذا الذي لا بد منه ضرورة، وهذا مشاهد في البلاد التي لا رئيس لها، فإنه لا يقام هناك حكم حق ولا حد، حتى قد ذهب الدين في أكثرها، فلا تصح إقامة الدين إلا بالإسناد إلى واحد أو إلى أكثر من واحد».

وأما حجة الإسلام الغزالي فقد بيَّن عند عرضه لهذا الدليل أن الفوز بسعادة الآخرة متوقف على أداء الواجبات الدينية كاملة، وأداؤها كاملة متوقف على وجود نظام دنيوي مستقر يأمن فيه المرء على نفسه وماله ومسكنه وطعامه، ولا يتحقق ذلك إلا بسلطان مطاع من كافة أفراد الأمة، فإذن بان أن الفوز بسعادة الآخرة متوقف على وجود الإمام.

فأما أن الفوز بسعادة الآخرة متوقف على أداء الواجبات الدينية كاملة فهذا مما لا يتصور فيه الخلاف، وأما أن أداءها كاملة متوقف على وجود النظام الدنيوي المستقر فقد بيَّن ذلك الغزالي قائلاً[2]: «نظام الدين بالمعرفة والعبادة لا يتوصل إليهما إلا بصحة البدن وبقاء الحياة، وسلامة قدر الحاجات من الكسوة والمسكن والأقوات والأمن.. ولعمري من أصبح آمناً في سربه[3] معافى في بدنه وله قوت يومه، فكأنما حيزت له الدنيا بحذافيرها، وليس يأمن الإنسان على روحه وبدنه وماله، ومسكنه، وقوته في جميع الأحوال، بل في بعضها، فلا ينتظم الدين إلا بتحقيق الأمن على هذه المهمات الضرورية، وإلا فمن كان

---

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم، ج ٤ ص ٨٧.

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد، للغزالي، ص ١٠٥ و١٠٦.

(٣) السرب بكسر السين المشددة: النفس، وأما السرب بفتح السين المشددة فهي الطريق.

جميع أوقاته مستغرقاً بحراسة نفسه من سيوف الظلمة، وطلب قوته من وجوه الغلبة، متى يتفرغ للعلم والعمل وهما وسيلتاه إلى سعادة الآخرة؟ فإذن بان أن نظام الدنيا أعني أن مقادير الحاجة شرط لنظام الدين». وأما أن النظام الدنيوي الذي يأمن فيه المرء على نفسه وماله لا ينتظم إلا بسلطان مطاع فقد بيَّن الغزالي أن مما يشهد له ما يحدث في أوقات الفتن عند موت السلاطين والأئمة ويقول: «وأن ذلك لو دام ولم يتدارك بنصب سلطان آخر مطاع، دام الهرج، وعم السيف، وشمل القحط وهلكت المواشي، وبطلت الصناعات، وكان كل من غلب سلب، ولم يتفرغ أحد للعبادة والعلم إن بقي حياً، والأكثرون يهلكون تحت ظلال السيوف، ولهذا قيل: الدين والسلطان توأمان، ولهذا قيل: الدين أس والسلطان حارس، وما لا أس له فمهدوم وما لا حارس له فضائع. وعلى الجملة لا يتمارى العاقل في أن الخلق على اختلاف طبقاتهم، وما هم عليه من تشتت الأهواء وتباين الآراء لو خلوا وآراءهم ولم يكن لهم رأي مطاع يجمع شتاتهم، لهلكوا من عند آخرهم، وهذا داء لا علاج له إلا بسلطان قاهر مطاع يجمع شتات الآراء، ثم يقول: «فبان أن السلطان ضروري في نظام الدنيا، ونظام الدنيا ضروري في نظام الدين، ونظام الدين ضروري في الفوز بسعادة الآخرة، وهو مقصود الأنبياء طبعاً وكان وجوب الإمام من ضروريات الشرع الذي لا سبيل إلى تركه».

البرهان الرابع:

إن الصحابة بادروا بنصب إمام قبل قيامهم بدفن الرسول صلى الله عليه وسلم وذلك أن الصحابة قد اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة لاختيار من يخلف الرسول صلى الله عليه وسلم، وانتهى اجتماعهم إلى اختيار أبي بكر رضي الله عنه وكان ذلك عقب موت رسول الله صلى الله عليه وسلم وقبل أن يقوموا بدفنه مما يدل على أنهم اعتبروا نصب الإمام أهم الواجبات وإلا لما رضوا بتأخير دفن الرسول الأعظم صلى الله عليه وسلم وتقديم نصب الإمام عليه[1].

(1) شرح السعد على المقاصد، كلاهما لسعدالدين التفتازاني، ص ٢٠٠. وانظر أيضاً: المسامرة، للكمال بن أبي شريف في شرح المسايرة للكمال بن الهمام، ص ١٤٢.

منـــاقشة
أدلة أهل السنة

* **أولاً**:

على الرغم من أن الإجماع يعتبر أقوى دليل من الأدلة التي استدل بها أهل السنة ومن وافقهم فيما يرونه من وجوب نصب الرئيس على الأمة شرعاً، إلا أننا نجد البعض قد أثار الجدل حول هذا الدليل، محاولاً إيجاد احتمال أن يكون الصحابة قد بادروا بنصب الإمام عند موت كل رئيس، نظراً إلى ظرف خاص اقتضى مبادرتهم هذه فيقول صاحب كتاب «الشافي»[1]: «إن ذلك يدل إن كان دالاً على حسن إقامة الإمام وجواز نصبه، ولا يدل على وجوب ذلك في كل عصر وزمان، لأنه لا يمتنع أن يكون العاقدون لأبي بكر، والمجتمعون للشورى، إنما بادروا إلى ما بادروا إليه وحرصوا عليه، لأن الحال اقتضته، ولأنه غلب في ظنونهم أن إهمال العقد فيه فساد وانتشار. وليس فيمن يخالف في وجوب الإمامة على كل حال من ينفي حسنها ويدفع أن يقتضي بعض الأحوال إلى الفزع إليها». ثم يصل صاحب كتاب «الشافي» في النهاية إلى دعوى أن هذا يؤدي إلى: «أن الإمام قد يجوز أن يستغنى عنه في بعض الأحوال التي تغلب في الظن أن الناس فيها يلزمون الصلاح والسداد في الأكثر، وإن كان غير مستغن عنه في الأحوال التي تغلب في الظن أن الفساد يقع عند إهمال نصبه».

هذا، ويجب أن يلاحظ أننا لم نجد فيما رجعنا إليه من المصادر الكثيرة من يحاول التشكيك في إجماع الصحابة على وجوب نصب الإمام ممن يعتد بآرائهم سوى ما نقلناه هنا عن السيد المرتضى، وسوى ما تذهب إليه النجدات من عدم حدوث إجماع من الصحابة أصلاً، وسنناقش إن شاء الله ادعاء النجدات هذا في محله، عند مناقشة أدلة القائلين بعدم وجود نصب الإمام مطلقاً، ويهمنا الآن أن نوضح الدافع للمرتضى على إثارته احتمال أن تكون مبادرات الصحابة بنصب

---

(١) انظر: كتاب «الشافي» في الإمامة والنقض على كتاب المغني، للقاضي عبدالجبار بن أحمد تأليف السيد المرتضى، ص ٢٠ طبع حجر والمؤلف من كبار أئمة الشيعة الإمامية.

إمام جديد عند موت كل إمام لحال خاصة اقتضت ذلك منهم، ثم نرد على هذا الاحتمال الذي أثاره المرتضى.

ويجب أن نعلم أن مسلك السيد المرتضى في التشكيك فيما تفيده مبادرات الصحابة بنصب رئيس جديد عند موت كل رئيس، من وجوب نصب الرئيس في كل حال، منسجم مع ما يعتقده المرتضى بصفته أحد مشاهير علماء الشيعة الإمامية ولا يتصور منه إلا أن يشكك في إجماع الصحابة على وجوب نصب الرئيس، لأن الإمامية إذا اعتبرت ما فعله الصحابة إجماعاً على وجوب نصب الرئيس لأدى ذلك إلى هدم أس من أسس ما يدينون به، وهو أن الإمامة ليست كما يعتقد جماهير الأمة الإسلامية متروكة لاختيار الأمة؛ وإنما تكون بنص من صاحب الشرع صلى الله عليه وسلم على من يليه، ومن يليه ينص على من بعده وهكذا، كل سابق ينص على اللاحق، ومن المعلوم أن الاعتراف بإجماع الصحابة على وجوب نصب الإمام يستلزم الاعتراف بما أجمعوا عليه متصلاً بهذا الوجوب، ومما يتصل بإجماعهم على وجوب نصب الإمام إجماعهم على اختيار أبي بكر خليفة لرسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم إجماعهم على اختيار عمر بعده، ثم على عثمان، ثم على علي رضي الله عنهم، والإمامية لا يعترفون بأحقية أبي بكر وعمر وعثمان في الخلافة، وإنما الأحق في نظرهم هو علي بن أبي طالب بناء على نص يدعونه على إمامته، وهكذا نرى أنهم لا بد وأن ينكروا أن ثمة إجماعاً حصل من الصحابة على وجوب نصب الإمام، وأن يفسروا فعل الصحابة ومسارعتهم بنصب الإمام بأنه يجوز أن يكون قد اقتضى ذلك ظرف خاص، والظرف الخاص الداعي إلى اتخاذ إجراء معين، لا يعطي حق ادعاء اتخاذ هذا الإجراء في كل الظروف.

هذا في رأينا هو تفسير اتجاه السيد المرتضى في التشكيك في إجماع الصحابة على وجوب نصب الإمام، وأما الرد على ما يدعيه من احتمال أن يكونوا قد قاموا بنصب كل إمام لظرف خاص، والحاجة دعتهم إلى ذلك، ولأنه غلب في ظنونهم أنهم لم يقوموا بنصب إمام لأدى ذلك إلى انتشار الفتنة والفساد، فنقول رداً على هذا بأن الظاهر من فعل الصحابة، من إقامتهم إماماً جديداً عند

موت كل إمام، وتكرر ذلك منهم في أحوال عديدة، أن ذلك لوجود الداعي في كل حال إلى إقامة هذا الإمام، وإذا ما دعى مدع أن نصبهم الإمام يجوز أن يكون لداعٍ خاص وظرف اقتضى ذلك منهم فذلك خلاف الظاهر ولا يمكن أن تسمع هذهً الدعوى إلا إذا أثبت فعلاً أن نصبهم الإمام في كل الأحوال التي قاموا بنصبه فيها كان لحاجة خاصة، اقتضت ذلك منهم، ولا دليل على هذه الحاجة الخاصة، بل إننا لنقول: إن الحاجة قائمة والداعي موجود في كل حين إلى أن ينصب المسلمون إماماً لهم كما قال الشهرستاني[1]: «ينفذ أحكامهم ويقيم حدودهم، ويحفظ بيضتهم، ويحرس حوزتهم، ويعبىء جيوشهم ويقسم غنائمهم وصدقاتهم، ويتحاكمون إليه في خصوماتهم ومناكحاتهم، ويراعي فيه أمور الجمع والأعياد، وينصف المظلوم وينتصف من الظالم، وينصب القضاة والولاة في كل ناحية، ويبعث القراء والدعاة إلى كل طرف». بل إن السيد المرتضى نفسه قد قال في مكان آخر من كتابه المشار إليه ما يشير إلى اعترافه بوجود الحاجة الدائمة إلى نصب الإمام في كل حين وانظر إلى قوله[2]: «ألا ترى أنا دللنا على أن بوجود الرؤساء وانبساط أيديهم، وقوة سلطانهم، يرتفع كثير من الظلم والبغي، ويخف أكثر ما يجري عند فقدهم من الفساد والانتشار، وكل ذلك يبين أن للرياسة دخلاً في الدين قوياً، وكيف يدفع تأثير الرياسة في أمر الدين مع ما ذكرناه من تقليلها لوقوع كثير من المقبحات، وتكثيرها لفعل الواجبات» ثم نقول نحن: أليس كل ما ذكره يعتبر حاجة دائمة إلى نصب الإمام؟

* ثـانيـاً:

اعترض البعض على استدلال أهل السنة بكون الشارع أمر بإقامة الحدود كقطع السراق، وجلد الزناة، وإقامتها من واجبات الإمام دون سائر الناس،

---

(١) نهاية الإقدام، للشهرستاني، ص ٤٧٨.

(٢) انظر: الشافي في الإمامة والنقض على كتاب المغني، للقاضي عبدالجبار بن أحمد للسيد المرتضى.

فدل ذلك على وجوب نصب الإمام للقيام بهذا الواجب، لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب. اعترض عليهم في هذا بأن أمر الشارع بإقامة الحدود، إما أن يكون مشروطاً بوجود الإمام، أو غير مشروط بوجوده، فإن كان غير مشروط بوجود الإمام فالأمر ظاهر، وإن كان مشروطاً بوجود الإمام، لم يكن الأمر في هذه الحال مطلقاً، بل مقيداً بوجود الإمام فلا يستلزم وجوب وجود الإمام. كالأمر بالزكاة لمالك النصاب، والأمر بالحج لواجد الزاد والراحلة، فالشرع لم يطلب التوصل إلى ملك النصاب، ولا تحصيل الزاد والراحلة حتى تجب الزكاة والحج، فكذلك لا يجب نصب الإمام ليجب عليه إقامة الحدود[1].

وأجابوا على ذلك بأنه يوجد فرق بين تقيد الوجوب، وتقيد الواجب، ففي مسألة الحدود، الوجوب مطلق أي لم يقيد، ولم يشترط بوجود الإمام، والواجب أي المأمور به متوقف على الإمام، كوجوب الصلاة المشروطة بالطهارة، وأما في الزكاة فالوجوب مشروط بحصول النصاب، فإذا انتفى حصول النصاب فلا وجوب[2].

* ثــالثــاً:

استدل بعض أهل السنة عى وجوب نصب الإمـام، كما سبق بـأن الصحابة بادروا بنصب الإمام، وتركوا أهم الواجبات، وهو القيام بدفن الرسول الأعظم صلى الله عليه وسلم، ولنا على هذا ملاحظة، وهي:

إن الكثيرين من المسلمين كانوا يرون تأخير النظر في أمر الخلافة إلى صباح اليوم التالي، ففي «نهاية الإقدام»[3] أن أبا بكر خطب الناس عقب موت رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقبل مبايعته خليفة لرسول الله: «أيها الناس، من كان يعبد محمداً فإن محمداً قد مات، ومن كان يعبد الله فإن الله حي

---

(١) انظر: شرح السعد على المقاصد، كلاهما لسعدالدين التفتازاني، صفحة ٢٠٠، ٢٠١. وانظر: الشافي في الإمامة، للسيد المرتضى، صفحة ١٦.

(٢) انظر: شرح السعد على المقاصد، صفحة ٢٠١.

(٣) نهاية الإقدام، للشهرستاني، صفحة ٤٧٩.

لا يموت»، وتلا هذه الآية: ﴿وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل﴾ الآية، ثم قال: «وإن محمداً قد مضى لسبيله، ولا بد لهذا الأمر من قائم يقوم به، فانظروا وهاتوا آراءكم رحمكم الله، فناداه الناس من كل جانب: صدقت يا أبا بكر، ولكنا نصبح وننظر في هذا الأمر، ونختار من يقوم به»، فهذا يدل على أن غالب المسلمين لم يكونوا يرون التعجيل في هذا اليوم باختيار من يقوم بالأمر، والتعبير بجملة «فناداه الناس من كل جانب» يدل على أن المنادين بالتأخير لم يكونوا قلة، وإلا لما كان النداء من كل جانب، وهذا يدل على أن الحاجة الدينية لم تكن ملحة إلى درجة أن يترك رسول الله صلى الله عليه وسلم مسجى في فراشه، وينظر في اختيار من يقوم بالأمر بعده، وإلا لما نادى الناس من كل جانب أبا بكر أن يصبر إلى الصباح، وهنا قد يرد سؤال هو: إذا لم تكن الحاجة الدينية ماسة إلى اختيار خليفة لرسول الله صلى الله عليه وسلم قبل القيام بدفنه، فما الذي يمكن به تبرير ما تم فعلاً في سقيفة بني ساعدة من اختيار أبي بكر خليفة لرسول الله قبل أن يتم دفنه صلى الله عليه وسلم، والإجابة على هذا هي أنه كما قلنا سابقاً إن الكثرة من المسلمين كانت ترى تأخير اختيار الخليفة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقد بدأ أهل بيت رسول الله وعلى رأسهم علي بن أبي طالب رضي الله عنه في تجهيز رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهو تمهيد لدفن جسده الشريف، وكان أبو بكر موجوداً حينئذٍ في دار رسول الله، وبينما الحال هكذا إذ يحدث ما يمكن أن يؤدي إلى تصدع وحدة المسلمين، إذ بينما أبو بكر في دار رسول الله صلى الله عليه وسلم، وعلي بن أبي طالب دائب في تجهيز رسول الله، يسارع الأنصار إلى الاجتماع في سقيفة بني ساعدة بتحريض من سعد بن عبادة ــ كما تفيد الظواهر حينئذٍ ــ لاختيار خليفة لرسول الله صلى الله عليه وسلم بدون أن يعلم كبار المهاجرين بذلك، فلما يعلم عمر بذلك مصادفة يسارع إلى أبي بكر، لأنه الذي تتجه إليه العيون في هذا الظرف الذي يمكن أن يحدث فيه للمسلمين ما لا تحمد عقباه، يقول الطبري[1]:

(1) تاريخ الطبري، ج ٣ صفحة ٢١٩.

«أتى عمر الخبر، فأقبل إلى منزل النبي صلى الله عليه وسلم، فأرسل إلى أبي بكر وأبو بكر في الدار، وعلي بن أبي طالب عليه السلام دائب في جهاز رسول الله صلى الله عليه وسلم، فأرسل إلى أبي بكر أن اخرج إلي، فأرسل إليه: إني مشتغل، فأرسل إليه أنه قد حدث أمر لا بد لك من حضوره، فخرج إليه فقال: أما علمت أن الأنصار قد اجتمعت في سقيفة بني ساعدة يريدون أن يولوا هذا الأمر سعد بن عبادة، وأحسنهم مقالة من يقول: «منا أمير ومن قريش أمير»، فمضيا مسرعين نحوهم، فلقيا أبا عبيدة بن الجراح فتماشوا إليهم ثلاثتهم». ومن هذه الرواية نعلم أن تأخير دفن الرسول الأعظم صلى الله عليه وسلم لم يكن مقصوداً بادىء ذي بدء من أجل اختيار خليفة من بعده، وإنما كان لأنه قد جدّ من الأحداث ما يستحق سرعة حضور كبار المهاجرين بالقرب مما يجري، ولو كان صحيحاً ما قاله بعض علماء أهل السنة من أن الواجب أن يترك الصحابة دفن رسول الله من أجل القيام باختيار خليفة له لرأينا التحرك إلى اجتماع السقيفة في أول الأمر شاملاً للمهاجرين والأنصار، ولكن لم يحدث ذلك وإنما الذي حدث هو ما بيَّنَّاه من إسراع الأنصار للاجتماع حتى يستطيعوا أن يسبقوا ما يمكن أن يفعله المهاجرون، ولو لم يكن هذا هو غرضهم لرأيناهم قد أخطروا المهاجرين بما هم عليه عازمون للتشاور جميعاً مهاجرين وأنصاراً فيمن يرشحونه لهذا المنصب الخطير، وكان كبار المهاجرين إزاء ما حدث من الأنصار بين أمرين:

إما أن يكون موقفهم سلبياً فيتركونهم يختارون من يختارونه منهم لتولي رياسة المسلمين، وهو ما ينافي ما يؤمنون به، من أنه لا يصلح هذا الأمر إلا لواحد من المهاجرين، ومن قريش بالذات، كما صرح بذلك أبو بكر ودلل عيه في حواره معهم في اجتماع السقيفة، وإما أن يخالفوهم في ذلك فتحصل الفتنة وينتشر الفساد، في الوقت الذي لا زال الإسلام غضّاً لما يصلب عوده بعد حتى يتحمل هذه الخلافات، ولذلك يقول عمر بن الخطاب رضي الله عنه، معللاً مسارعته ومن معه إلى مبايعة أبي بكر بعد وصولهم إلى اجتماع الأنصار في سقيفة بني ساعدة، ومحاورته وأبي بكر لهم: «خشينا إن فارقنا القوم ولم تكن

بيعة أن يحدثوا بعدنا بيعة، فإما أن نبايعهم على ما لا نرضى، وإما أن نخالفهم فيكون فساد»[1].

وبعد، فصفوة القول أن الصحابة أجمعوا عى وجوب نصب خليفة لرسول الله صلى الله عليه وسلم، ولكنهم لم يتعجلوا ــ مختارين ــ تعيين شخص الخليفة بعد رسول الله، وإنما كانت نية غالب الناس تأخير ذلك إلى الصباح، فلما أسرع الأنصار بالاجتماع في سقيفة بني ساعدة، وبلغ ذلك كبار المهاجرين مصادفة كان لا بد من الإسراع في عملية اختيار الإمام، حتى لا يحصل ما لا يرضاه المهاجرون، لا لأجل أن نصب الخليفة أوجب من دفن رسول الله ولذلك نجد علي بن أبي طالب ــ وهو من هو بين قادة المسلمين ــ يستفرغ جهده في ذلك الوقت لتجهيز رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولم يخرج للالتقاء بالناس للتشاور فيمن يخلف رسول الله صلى الله عليه وسلم، يقول الشهرستاني[2]: «وعلي كرّم الله وجهه كان مشغولاً في وقت البيعة بمواراة رسول الله صلى الله عليه وسلم، محزوناً على مفارقته، لم يخرج إليهم».

وحتى نكون منصفين يجب أن نذكر أن البعض من أهل السنة عند تعرضه للاستدلال بهذا الدليل، لم يذكر أن الصحابة قد تركوا دفن رسول الله صلى الله عليه وسلم من أجل اختيار رئيس للمسلمين، وإنما قال إنهم قاموا بنصب الإمام وتركوا واجبات أخرى، قال العلامة محمد بن محمد البزدوي[3]: «إن الصحابة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم ورضي عنهم، اشتغلوا بتعيين الإمام وقدموه على سائر الفرائض، لولا أنه فريضة لما قدموه على سائر الفرائض، وهي قتال الكفار والكسب، وغير ذلك».

وبعد، فيمكن تعديل هذا الدليل كما صاغه العلامة محمد بن محمد البزدوي وبهذا يكون سالماً عن الملاحظة التي ذكرناها.

---

(١) البداية والنهاية، لعمادالدين أبي الفداء، ج ٨ ص ١٤٦.

(٢) نهاية الإقدام، صفحة ٤٨٩.

(٣) أصول الدين، لأبي اليسر محمد بن محمد بن عبدالكريم البزدوي، صفحة ١٨٦.

دليل القائلين بأن وجوب نصب الرئيس جاء من ناحية العقل

نصب الرئيس فيه دفع للضرر المظنون، ودفع الضرر المظنون واجب عقلاً:

يجب أن يلاحظ أن أهل السنة قد استدلوا بهذا الدليل ـ الذي نحن بصدده الآن ـ على وجوب نصب الإمام شرعاً ـ واستدل به الزيدية وأكثر المعتزلة[1] على وجوب نصب الإمام عقلاً، فكلا الفريقين قد استدل به على دعواه. إلا أنهما قد اختلفا في تحديد مصدر الوجوب في المقدمة الثانية من الدليل، هل هو العقل كما يقول الزيدية وأكثر المعتزلة، أو هو الشرع كما يقول أهل السنة، وفي النهاية نجد أن العقل والشرع لا يتعارضان، وإنما هو خلاف بين فريقين من كبار مفكري الإسلام فيما إذا كان العقل يستقل بإدراك أحكام الله، أم أنه لا بد من ورود الشرع حتى نعرف الأحكام عن طريقه، وهو خلاف مشهور عرضت له كتب الكلام وكتب أصول الفقه بالإسهاب، والذي يهمنا الآن أن نبينه هو أن الزيدية وأكثر المعتزلة قالوا: إن في نصب الإمام دفعاً للضرر المظنون، وهذه مقدمة سبق أن أوضحناها عند الاستدلال لأهل السنة، ثم يذكرون مقدمة أخرى يرتبونها على المقدمة السابقة، وهي أن دفع الضرر يحكم العقل بوجوبه، سواء أكان ذلك الضرر مقطوعاً به أو مظنوناً، ثم يبينون كيف أن العقل يحكم بوجوب دفع الضرر المظنون فيقولون: إن الجزئيات المظنونة المندرجة تحت أصل قطعي الحكم، يجب أن تأخذ حكم هذا الأصل قطعاً، بيان ذلك: أنه إذا عرف الإنسان أن كل مسموم يجب اجتنابه، ثم يظن أن هذا الطعام مسموم فلا شك أن العقل موجب لاجتناب هذا الطعام، وإذا ما عرف

---

(١) الزيدية وأكثر المعتزلة هم الذين قالوا إن نصب الإمام واجب بدليل عقلي.
انظر: شرح العصام على شرح سعدالدين التفتازاني على العقائد النسفية، ص ١٣٨. هذا، وليس غريباً اتفاق الزيدية مع المعتزلة في مذهبهم العقلي إذ أن الزيدية هم أتباع الإمام زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، وزيد هذا قد تتلمذ على واصل بن عطاء زعيم المعتزلة، وأخذ الأصول عنه، ولذلك اتخذ الزيدية كلهم الاعتزال مذهباً. انظر: الملل والنحل، للشهرستاني، الجزء الأول صفحة ٣٢.

الإنسان أن كل حائط آيل للسقوط يجب الابتعاد عنه، حتى لا يتعرض الواقف تحته للهلاك المحقق، وظن أن هذا الحائط سيسقط، فالعقل الصريح يوجب أن لا يقف تحته. وهكذا، فإن ما بان مما سبق أن في نصب الإمام دفعاً للضرر المظنون، وأن العقل يحكم بوجوب دفع الضرر المظنون، فالنتيجة من كل هذا هي: أن العقل يحكم بوجوب نصب الإمام[١].

وأجاب أهل السنة: بأنا نسلم لكم بأن دفع الضرر واجب عقلاً، بمعنى أن العقول والعادات تقتضيه، ولكن الكلام هنا في الوجوب، بمعنى استحقاق ثواب الله والمدح عند الفعل، والعقاب والذم عند الترك، والعقل لا يستفاد منه الوجوب بهذا المعنى، بل كل الأحكام من وجوب أو غيره لا تستفاد إلا من الشرع[٢]. ثم إن الإمام يقوم بأمور شرعية قد كان يجوز في العقل أن لا يرد التعبد بها، فلم يكن العقل موجباً لها بل الشرع هو الذي أوجبها[٣].

دليل القائلين بأنه يجب على الله تعالى نصب الإمام

القائلون بهذا كما سبق أن بيَّناهم طائفة الإسماعيلية وطائفة الاثني عشرية[٤] وبعض قدماء الشيعة. وقد احتج الاثنا عشرية على دعواهم بدليل.

---

(١) المواقف، لعضد الدين الإيجي بشرحه للسيد الشريف الجرجاني، ج ٨ ص ٣٤٨.

(٢) المواقف، لعضد الدين الإيجي بشرحه للسيد الشريف الجرجاني، ج ٨ ص ٣٤٨. وانظر: المسامرة، للكمال بن أبي شريف في شرح المسايرة للكمال بن همام، ص ١٤٢؛ وانظر: شرح السعد على المقاصد، صفحة ٢٠٢.

(٣) الأحكام السلطانية للماوردي، صفحة ٤.

(٤) الإسماعيلية والاثنا عشرية هما فرقتان انقسمت إليهما طائفة الإمامية من الشيعة وكانت الإمامية ترى أن الإمام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم هو علي بن أبي طالب بنص من رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم بعد علي بن أبي طالب ابنه الحسن ثم أخوه الحسين، ثم ابنه علي زين العابدين، ثم ابنه محمد الباقر، ثم ابنه جعفر الصادق، ومن هنا افترقت الإمامية إلى فريقين:

(أ) فرقة الإسماعيلية، وهؤلاء ساقوا الإمامة بعد جعفر الصادق إلى ولده إسماعيل بالنص من أبيه جعفر، قالوا: وفائدة النص عليه مع أنه مات قبل أبيه إنما هو بقاء =

واحتج الإسماعيلية على نفس الدعوى بدليل آخر، واحتج قدماء الشيعة بدليل ثالث فأما الاثنا عشرية فقالوا: إن نصب الإمام لطف، واللطف واجب على الله تعالى فيلزم أن يكون نصب الإمام واجباً على الله تعالى[1].

معنى اللطف:

ثم هم يفسرون معنى اللطف بأنه: الأمر الذي علم الله تعالى من حال المكلف أنه متى وجد ذلك الأمر كان حاله إلى قبول الطاعات والاحتراز عن المعاصي أقرب مما إذا لم يوجد ذلك الأمر[2].

ويدلل السيد المرتضى أحد كبار علمائهم على أن الإمامة لطف بقوله[3]: «والذي يدل على ذلك، أنا وجدنا الناس متى خلوا من الرؤساء، ومن يفزعون إليه في تدبيرهم وسياستهم اضطربت أحوالهم، وتكدرت عيشتهم، وفشا فيهم فعل القبح وظهر منهم الظلم والبغي وأنهم متى كان لهم رئيس أو رؤساء يرجعون إليهم في أمورهم، كانوا إلى الصلاح أقرب، ومن الفساد أبعد» ثم

= الإمامة في عقبه، ثم يسوقون الإمامة بعد إسماعيل بن جعفر الصادق إلى ابنه محمد المكتوم، وهو أول الأئمة الذين يعتقد الإسماعيلية اختفاءهم وتوالى بعده الأئمة المختفون، وقد سمي هؤلاء بالإسماعيلية لإثباتهم الإمامة بعد جعفر الصادق لإسماعيل ابنه، ويسمون كذلك بالباطنية لقولهم بالإمام الباطن أي المختفي أو لقولهم بأن للقرآن ظاهراً وباطناً وأن المراد منه الباطن لا الظاهر، ولهم ألقاب أخرى تصل إلى سبعة ألقاب.

(ب) فرقة الاثني عشرية: وهؤلاء ساقوا الإمامة بعد جعفر الصادق إلى ابنه موسى الكاظم لأن أخاه الأكبر إسماعيل قد توفي في حياة أبيهما جعفر فنص على إمامة موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضا، ثم ابنه محمد التقي، ثم ابنه علي الهادي ثم ابنه الحسن العسكري ثم ابنه محمد المهدي المنتظر وهو الإمام الثاني عشر الذي ينتظرونه ويزعمون أنه دخل في سرداب خوفاً من أعدائه وغاب في هذا السرداب وسيخرج في آخر الزمان فيملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً وظلماً. انظر مقدمة ابن خلدون، صفحة ١٦٦ ــ ١٦٨.

(١) و (٢) كتاب الأربعين في أصول الدين، للرازي، صفحة ٤٢٩.

(٣) الشافي في الإمامة، للسيد المرتضى، طبع حجر بفارس، صفحة ٤.

يقول: «وهذا أمر يعم كل قبيل وبلد، وكل زمان وحال، فقد ثبت أن وجود الرؤساء لطف بحسب ما نذهب إليه.

ثم إنه يجب أن نعلم أن الاثني عشرية عندما يقولون بأن الإمام لطف للمكلفين، فليس مرادهم أن ذاته هي اللطف ولكنهم يريدون بذلك تصرفه وأمره ونهيه وزجره ووعده ووعيده[1].

ثم يستدلون على أن اللطف واجب على الله سبحانه وتعالى بوجهين:

* **الوجه الأول:**

قياس الأمور المغيبة على الأمور المشاهدة، فإن من أعد مأدبة لإنسان، وعلم أنه لا يحضر هذه المأدبة إلا إذا ذهب إليه بنفسه واستدعاه، وإن لم يذهب إليه ويستدعه فلن يحضر مأدبته، فالواجب عليه إذا كان حقيقة يريد حضوره، أن يذهب إليه ويستدعيه لضيافته، فإذا لم يذهب إليه ولم يستدعه علمنا أنه لم يكن يريد حضوره في ضيافته، فكذلك الله سبحانه وتعالى، إذا أراد من العبد أن يفعل الطاعات ويبتعد عن المحظورات، وعلم سبحانه أن العبد لا يفعل الطاعات ويبتعد عن المحظورات إلا إذا نصب له إماماً، فيجب أن تكون إرادته سبحانه مستلزمة لإرادة نصب الإمام، فإن لم يرد الله سبحانه نصب الإمام امتنع أن يكون مريداً من العباد فعل الطاعات واجتناب المحظورات[2].

* **الوجه الثاني:**

قالوا: «إن فعل اللطف إزاحة لعذر المكلف فوجب أن يكون واجباً قياساً على التمكين»[3]، ومعنى العبارة أن فعل اللطف يجعل عذر المكلف غير مقبول، فإذا أوجد الله الإمام المعصوم الذي يبلغنا بالأحكام الشرعية، فلا يحق للمكلف أن يعتذر بعدم معرفة أحكام الشرع، فيكون فعل اللطف واجباً، قياساً على وجوب تمكين الله للإنسان من أداء التكاليف، حتى لا يعتذر المكلف عن الأداء بعدم إمكانه الاتيان بهذه التكاليف.

---

(١) تلخيص الشافي، للشيخ أبي جعفر محمد بن الحسن بن علي الطوسي، طبع حجر صفحة ٣٠١.

(٢) الأربعين في أصول الدين، لفخرالدين محمد بن عمر الرازي، صفحة ٤٣٠.

(٣) المصدر السابق، صفحة ٤٣٠.

ما أجاب به أهل السنة:

وقبل أن نذكر ما أجاب به أهل السنة على ما استدلوا به على وجوب نصب الإمام على الله سبحانه، نحب أن نمهد لجواب أهل السنة بأن الاثني عشرية لا تعترف بإمامة أبي بكر بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا بإمامة عمر ولا عثمان، وإنما يزعمون أن الإمام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم هو علي بن أبي طالب بنص يزعمونه من رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم الإمام بعد علي هو ابنه الحسن ثم أخوه الحسين، ثم ابنه علي زين العابدين، ثم ابنه محمد الباقر، ثم ابنه جعفر الصادق، ثم ابنه موسى الكاظم، ثم ابنه علي الرضا، ثم ابنه محمد التقي، ثم ابنه علي التقي، ثم ابنه الحسن العسكري، ثم ابنه محمد المنتظر الغائب الذي يعتقدون أنه اختفى[1]، خوفاً من أعدائه وسيظهر فيملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً وظلماً، وهكذا نجدهم يؤمنون بتسلسل الإمامة في اثني عشر إماماً، كل سابق ينص على اللاحق حتى تنتهي الإمامة إلى إمام غائب خائف من أعدائه ينتظرونه يوماً بعد يوم حتى يظهر فيملأ الأرض عدلاً، وسنتعرض لهذا بالتفصيل والمناقشة إن شاء الله تعالى عند الكلام على طريق انعقاد الإمامة هل هي بالاختيار، أم بالنص.

وبعد هذا التمهيد، نقول: إن أهل السنة ردوا على ما استدلوا به من عدة وجوه:

* **الوجه الأول:**

أننا أولاً: نمنع وجوب اللطف على الله تعالى، لأن الله سبحانه لا يجب عليه شيء.

ثانياً: إن اللطف الذي ذكرتموه لا يحصل إلا بإمام قاهر قادر ظاهر غير مختف عن الناس، يخشاه أفراد الأمة، فيرجون ثوابه ويخشون عقابه، يدعوهم إلى الطاعات، يزجرهم عن المعاصي فيقيم بينهم القصاص والحدود، ويعمل على الانتصاف من الظالم للمظلوم وأنتم لا توجبون هذا اللطف على الله، كما في زماننا هذا، فإن الإمام الذي تؤمنون به مختف غير ظاهر، وغائب غير حاضر، لا يتأتى منه قهر الناس حتى يخشوا عقابه ويرجوا ثوابه، ولا يتأتى منه دعوتهم إلى

(١) اختفى محمد بن الحسن لعسكري سنة ٢٥٦هـ.

الطاعات، وزجرهم عن المعاصي، فالواقع أن الذي تقولون بوجوبه وهو الإمام المعصوم المختفي ليس لطفاً، لأنه لا يتصور منه تقريب الناس إلى الصلاح وإبعادهم عن الفساد مع اختفائه بعيداً عنهم، والمختفي والمعدوم سواء، والذي هو لطف لا توجبونه على الله سبحانه، وإلا للزم كونه سبحانه وتعالى في زماننا هذا الذي اختفى فيه الإمام تاركاً للواجب وهو محال على الله تعالى[1]، فالله سبحانه منزه عن ترك الواجب.

والناظر في أمر الإمامية يرى غاية التناقض في أقوالهم، إذ هم يعتقدون أن الإمام قد اختفى خوفاً من الظلمة، ونحن نعلم أن التخويف الذي يلجيء إلى الاختفاء إنما هو التخويف بالقتل وإذا كنا نعلم أن الإمامية يرون أن الأئمة يعلمون الغيب ولا يموتون إلا باختيارهم[2]، فكيف يجوز لهم الاستتار ما داموا يستطيعون رفض القتل كما يزعمون.

*** الوجه الثاني:**

إن كون الشيء مشتملاً على المصلحة من بعض الوجوه، لا يمنع جواز اشتماله على المفسدة من وجه آخر، والشيء لا يكون لطفاً واجباً على الله سبحانه إلا إذا كان خالياً عن كل وجوه المفسدة، وعلى هذا فلا يمكن قبول ادعاء أن نصب الإمام لطف بمجرد الدعوى، بل لا بد من إقامة الدليل على خلوه عن جميع جهات المفسدة والإمامية لم يقيموا الدليل على ذلك، فإذاً لم يثبت أن نصب الإمام لطف.

*** الوجه الثالث:**

إنه يحتمل أن يوجد زمان يكون نصب الإمام فيه داعياً إلى استنكاف

---

(١) المواقف، لعضد الدين الإيجي بشرحه للسيد الشريف الجرجاني، ج ٨ ص ٣٤٨.

(٢) انظر: الكافي، لأبي جعفر محمد بن يعقوب الكليني، الجزء الثاني من كتاب الحجة من الورقة رقم ٥٧ و٥٨، حيث يروي الكليني في كتابه الكافي هذا الذي يعده الإمامية بمنزلة كتاب البخاري عندنا، يروي فيه عن أئمتهم أنهم قالوا: «أي إمام لا يعلم ما يصيبه وإلى ما يصير فليس ذلك بحجة لله على خلقه» وأنهم قالوا أيضاً: «أنزل الله النصر على الحسين عليه السلام حتى كان بين السماء والأرض، ثم خير النصر أو لقاء الله، فاختار لقاء عز وجل».

الناس من الخضوع والانقياد له، فيعصونه، فيكون نصب ذلك الإمام سبباً لقيام الفتن والاضطرابات، وإن قلتم إن هذا الاحتمال نادر والنادر لا عبرة به، قلنا: إنه ما من زمان إلا وهو محتمل لأن يكون هو ذلك الزمان النادر، وبتقدير أن يكون كذلك لم يكن نصب الإمام فيه واجباً، وحينئذٍ فلا يمكنكم الجزم بأن زماناً معيناً يجب فيه نصب الإمام على الله تعالى.

* **الوجه الرابع:**

إما أن يكون الله سبحانه وتعالى عالماً بوقوع ما جعل نصب الإمام لطفاً فيه، أو عالماً بعدم وقوعه، فإن كان الله عالماً بوقوعه كان واجب الوقوع فلا حاجة به إلى هذا اللطف، وإن كان الله سبحانه عالماً بعدم وقوعه كان ممتنع الوقوع، فلا أثر للطف فيه قطعاً.

ثم قال أهل السنة: سلمنا لكم أن نصب الإمام لطف كما تدعون ولكننا لا نسلم أن اللطف واجب على الله تعالى، إذ أنه لا يجب على الله شيء أصلاً[1]، فهو سبحانه لا يسأل عما يفعل، ويفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد، كما نطق به كتابه العزيز في قوله سبحانه: ﴿لا يسأل عما يفعل﴾[2] وقوله عزوجل: ﴿ويفعل الله ما يشاء﴾[3] وقوله تعالى: ﴿إن الله يحكم ما يريد﴾[4].

وبهذا يبطل ما ادعاه الاثنا عشرية من أن نصب الإمام واجب على الله سبحانه وتعالى عما يقولون.

هذا، وقد بينَّا فيما سبق أن القائلين بوجوب نصب الإمام على الله سبحانه هم طائفة الاثني عشرية، وطائفة الإسماعيلية، وبعض قدماء الشيعة، فأما دعوى الاثني عشرية وشبههم فقد سبق إبطالها، وأما الإسماعيلية فقالوا: إنه

(١) يرجع في الوجوه التي ذكرناها هنا إلى كتاب «الأربعين في أصول الدين، لفخر الدين محمد بن عمر الرازي، من صفحة ٤٣١ ــ صفحة ٤٣٣.

(٢) سورة الأنبياء، آية ٢٣.

(٣) سورة إبراهيم، آية ٢٧.

(٤) سورة المائدة، آية ١.

لا سبيل إلى معرفة الله إلا بتعليم الرسول والإمام للناس، فوجب على الله تعالى أن لا يخلي العالم عن المعصوم عن الخطأ، حتى إن ذلك المعصوم يرشد الخلق إلى معرفة الله تعالى[1]، وقال بعض قدماء الشيعة: إنه يجب على الله نصب الإمام ليعلم الناس أحوال الأغذية والأدوية، ويعلمهم السموم المهلكة، ويعرفهم الحرف والصناعات، ويصونهم عن الآفات والمخاوف[2].

رد أهل السنة:

وقد رد أهل السنة على هذا بأنه لا يجب على الله شيء أصلاً، وهذا يرد على شبههم جميعا، مدلل عليه بالتفصيل في كتب علم الكلام، وقد أشرنا قبل هذا بقليل إلى بعض آيات الكتاب الكريم التي تبين أنه سبحانه يحكم ما يريد، ويفعل ما يشاء، ولا يسأل عما يفعل، ويمكن أن يزاد على ذلك بالنسبة إلى شبهة بعض قدماء الشيعة، ما ذكره شيعي من كبار مفكري الاثني عشرية وهو الشريف المرتضى، لم يرضه تعليل وجوب نصب الإمام على الله سبحانه باحتياج الناس إليه في معرفة الأغذية والسموم القاتلة، والحرف والصناعات، فقال[3]: «لو كان ذلك مما لا يستفاد بالتجربة والاختبار، لما وجب الحاجة إلى إمام في كل زمان، بل كان لا يمتنع أن ينبه عليه في الابتداء إمام واحد، ويستغني من يأتي من بعده عن بيان الإمام لذلك بالنقل» ثم قال: «إن ما يعلمه الناس من السموم القاتلة، والأغذية المصلحة، وما جرى مجراهما مما به قوام أبدانهم، كالملجئين إلى نقله، وإعلام أولادهم وأخلائهم ومن يأتي بعدهم مضرته ليجتنبوا منه المضر، ويتناولوا المصلح، ويبعد بل يستحيل أن يكون لعاقل داع إلى كتمان ما جرى هذا المجرى».

---

(١) و(٢) كتاب الأربعين في أصول الدين، لفخر الدين محمد بن عمر الرازي، ص ٤٢٧.

(٣) كتاب الشافي في الإمامة والنقض على كتاب المغني، للقاضي عبدالجبار بن أحمد، تأليف الشريف المرتضى، ص ١٠.

القائلون بعدم وجوب نصب الرئيس مطلقاً، وأدلتهم

علمنا مما سبق أن القائلين بوجوب نصب الرئيس الأعلى للدولة هم الغالبية العظمى من علماء الأمة الإسلامية وقد خالفهم في هذا بعض لا يبلغون حد الكثرة قالوا: بعدم وجوب نصب الإمام، ولم يكن هؤلاء ــ كما قال صاحب تلخيص الشافي[1]: فرقة مشهورة يشار إليهم، وإنما الذين قالوا بذلك قلة شاذة ليس لها شهرة الجموع التي قالت بوجوب نصب الإمام الأعظم.

وقد عد الكثيرون من العلماء أبا بكر الأصم المعتزلي ممن قال بعدم وجوب نصب الإمام، وقد سبق عند الكلام على القائلين بوجوب نصب الإمام أن حققنا مذهب الأصم، ورجحنا أن يكون ممن قالوا بوجوب نصب الإمام، فلا يصح أن يذكر هنا مع القائلين بعدم وجوب نصب الإمام مطلقاً، وإن كان الكثيرون قد ذكروه بينهم والكثيرون أيضاً يذكرونه وحده صاحباً للمذهب القائل بعدم وجوب نصب الإمام، حتى إن أحد العلماء لما رأى انفراده وحده بهذا القول، ذكر هذا المذهب منسوباً إليه شاتماً إياه فيقول أبو عبدالله القرطبي[2] عند حديثه عن وجوب نصب الإمام: «ولا خلاف في وجوب ذلك بين الأمة، ولا بين الأئمة إلا ما روى عن الأصم، حيث كان عن الشريعة أصم، وكذلك كل من قال بقوله واتبعه على رأيه ومذهبه».

وقد ذهبت النجدات من الخوارج[3] إلى أنه لا يجب على الأمة أن تنصب إماماً لها، بمعنى أنها إذا أقامته فبها، وإلا فلا إثم عليها، يقول شارح المواقف مقرراً مذهبهم في ذلك[4]: «نعم إن اختارت الأمة نصب أمير أو رئيس يتقلد

---

(١) تلخيص الشافي، للشيخ أبي جعفر محمد بن محمد بن الحسن بن علي الطوسي، ص ٢٩٧.

(٢) الجامع لأحكام القرآن لأبي عبدالله القرطبي، الجزء الأول ص ٢٢٦.

(٣) أتباع نجدة بن عويمر.

(٤) السيد الشريف الجرجاني في المواقف، لعضد الدين الإيجي بشرحه، ج ٨ ص ٣٤٩؛ وانظر: كتاب الأربعين، للرازي، ص ٤٢٧.

أمورهم ويرتب جيوشهم، ويحمي حوزتهم، كان لهم ذلك من غير أن يلحقهم بتركه حرج في الشرع» بل هم يدعون أن العقل أيضاً لا يوجب نصب الإمام»[1].

أدلتهم على دعواهم

أولاً:

نصب الإمام مثير للفتنة، وكل ما كان كذلك فهو غير واجب شرعاً، فإذاً نصب الإمام غير واجب شرعاً، فأما أن نصب الإمام مثير للفتنة، فإن أهواء الناس مختلفة، فقد تريد مجموعة من الناس اختيار واحد للإمامة، لأنه في نظرها أصلح الناس في ذلك وتريد مجموعة أخرى تنصيب آخر لها. فيقع التناحر والتشاجر بين جماهير الأمة بسبب ذلك، والتجارب العديدة تؤيد ما نقول، وأما أن كل ما كان مثيراً للفتنة غير واجب شرعاً فظاهر ولا يحتاج إلى دليل[2]، ثم إنه كان يجب بمقتضى هذا الاستدلال أن نقول: إن نصب الإمام لا يجوز شرعاً لحصول الفتن المترتبة على نصب الإمام إلا أن احتمال الاتفاق على الواحد، أو تعينه وتفرده باستجماع الشرائط أو ترجحه من بعض الجهات، منع الامتناع وأوجب الجواز[3].

ثانياً:

الناس متساوون كأسنان المشط، وكل واحد من المجتهدين مثل صاحبه ديناً وإسلاماً وعلماً واجتهاداً، ولا دليل على وجوب الطاعة لمن هو مثله، لأن وجوب الطاعة لواحد من الأمة إما أن يكون ثابتاً بالنص من الرسول صلى الله عليه وسلم، وإما أن يكون باختيار من المجتهدين. فأما الأول وهو ثبوته بالنص من رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقد أبنتم بالدليل أنه لا نص على أحد، وأما الثاني وهو أن يكون وجوب الطاعة باختيار من المجتهدين فممتنع، لأن

---

(١) نهاية الإقدام، للشهرستاني، صفحة ٤٨٧.

(٢) المواقف، لعضد الدين الإيجي بشرحه للسيد الشريف الجرجاني، ج ٨ ص ٣٤٩.

(٣) شرح السعد على المقاصد، ص ٢٠٣.

الاختيار من كل واحد من أفراد الأمة إجماعاً بحيث لا يكون هناك اختلاف غير متصور عقلاً ولا وقوعاً، أما العقل فإن الاختيار مبني على الاجتهاد، والاجتهاد عبارة عن نظر المجتهد في أمور سمعية وعقلية، يجيل نظره فيها ويتأمل؛ ويميل إلى حكم يستخرجه في النهاية، وإذا كانت الطباع مختلفة في ذلك فبالضرورة يؤدي ذلك إلى الاختلاف في الحكم، وأما من ناحية الوقوع أفليس أولى الأمور بالاتفاق الخلافة الأولى بعد موت رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ وأولى الزمان هو الزمان الأول؟ وأولى الناس بالصدق والإخلاص في العمل هم صحابة رسول الله؟ وأحق الصحابة في الأمانة، ونفي التهمة هم المهاجرون والأنصار؟ ومع ذلك فإننا وجدنا المهاجرين والأنصار قد اختلفوا، حتى انحاز الأنصار إلى سقيفة بني ساعدة، وأرادوا تولية سعد بن عبادة خليفة لرسول الله، وقالوا للمهاجرين، منا أمير ومنكم أمير، لولا أن عمر تدارك الأمر وتقدم لمبايعة أبي بكر، وشايعه الناس في ذلك، حتى قال عمر بعد ذلك: ألا إن بيعة أبي بكر كانت فلتة، فوقى الله شرها، فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه، ولم يحصل اتفاق الجماعة على أبي بكر وقت البيعة في سقيفة بني ساعدة، ولما بايعوه في الغد انحازت بنو أمية وبنو هاشم، حتى قال أبو سفيان لعلي بن أبي طالب: لم تدع هذا الأمر حتى يكون في شر قبيلة من قريش؟ فأجابه علي: فتنتنا وأنت كافر وتريد أن تفتننا وأنت مسلم؟ وقال العباس لعلي قولاً مثل ذلك، ولم يسرع علي بن أبي طالب بمبايعة أبي بكر كما سارع إلى ذلك بعض الناس، حتى قيل إن علياً كان له بيعة في السر وبيعة في العلانية.

فإذا تبين هذا كله، ولم يتصور إجماع الأمة في أهم الأمور وأحقها بالاعتبار دل ذلك على أن الإجماع لن يتحقق قط[1].

والملاحظ أن النجدات يطعنون في حصول الإجماع على إمامة أبي بكر نافين أن إجماعاً قد حصل على مبايعة أبي بكر، وسنعرض للرد عليهم من جانب أهل السنة إن شاء عند مناقشة أدلتهم.

---

(١) نهاية الإقدام، للشهرستاني، ص ٤٨٢ و ٤٨٣.

ثالثاً:

إجماع الأمة على نصب الإمام فيه إيجاب على الإمام من جهة المجمعين على نصبه حتى يصير واجب الطاعة لهم، فإذا ما تم نصبه، انعكس الأمر، ووجب عليهم طاعته والانقياد له، لأن الشرع أمر بطاعة الحاكم ما دامت من الطاعة، وهذا تناقض إذ كيف يجب عليه طاعتهم بإقامتهم إياه، ثم يجب عليهم طاعته بإمامته؟[1].

رابعاً:

من المسلم به أن كل مجتهد من أفراد الأمة المجتهدين الناصبين للإمام يجوز له أن يخالف الإمام في أية مسألة اجتهادية، أداه اجتهاده فيها إلى رأي يخالف ما أبداه الإمام، وإذا ما تم هذا فإنه يؤدي إلى التناقض إذ كيف نجعله إماماً واجب الطاعة بشرط أن يخالفه المجتهد إذا أداه اجتهاده إلى رأي يخالف رأي الإمام؟[2].

خامساً:

إن دين الناس وطباعهم لما يحملهم على رعاية مصالحهم الدينية والدنيوية فلا حاجة بهم إذن إلى نصب من يحكم عليهم فيما هم يستقلون به، ألا ترى انتظام أحوال العربان والبوادي في معايشهم الدنيوية وأحوالهم الدينية، مع أنهم خارجون عن حكم السلطان لا يتحكم فيهم إمام؟[3].

سادساً:

الانتفاع بالإمام إنما يكون بالوصول إليه، ولا يخفى تعذر وصول آحاد الناس إليه في كل ما يعن لهم من الأمور الدنيوية عادة، فلا يتحقق الانتفاع المقصود بالإمام للعامة، فلا يكون نصبه واجباً[4].

---

(١) نفس المصدر، ص ٤٨٣.

(٢) نهاية الإقدام، للشهرستاني، صفحة ٤٨٣ و ٤٨٤.

(٣) المواقف، لعضد الدين الإيجي بشرحه للسيد الشريف الجرجاني، ج ٨ ص ٣٤٧.

(٤) نفس المصدر السابق، صفحة ٣٤٧.

سـابعـاً:

نصب الإمام يستلزم أحد الأمرين الممتنعين، وكل ما كان كذلك يكون ممتنعاً فنصب الإمام ممتنع، بيان ذلك، أن للإمامة شروطاً قلما تجتمع في واحد من الناس، وحينئذٍ فإن الناس إما يقيموا فاقدها أو لا يقيموه، فإن أقاموا فاقدها كانوا حينئذٍ مخلين بالواجب المفروض عليهم وهو نصب المستجمع للشروط. وأتوا بغير الواجب عليهم، وإن لم يقيموا فاقد الشروط فقد تركوا الواجب، فوجوب نصب الإمام يستلزم أحد الأمرين الممتنعين فيكون ممتنعاً[1].

رد أهل السنة على شبههم

أولاً:

بالنسبة إلى احتمال أن نصب الإمام يثير الفتن بين الناس، فقد أجاب أهل السنة بأن حال الناس عند إرادة نصب إمام لا تخلو من واحد من اثنين، إما الاتفاق على شخص معين يرونه راجحاً غيره لصفات انفرد بها عن سائر من ينافسونه في هذا المنصب، وإما أن يقع الاختلاف بينهم.

فأما الحالة الأولى، وهي حال اتفاقهم على شخص الإمام، فلا مجال للادعاء بأن ذلك مثير للفتن بين الناس بل هـو من وسائـل إخماد الفتن، وأما الحال الأخرى، وهي حال اختلافهم في تعيين شخص الإمام فلم يترك الشرع الحكيم الأمور التي يختلف حولها الناس بدون ضوابط تكون هي المرجع في فض هذا الخلاف، وإنما نقول ــ استناداً إلى المصلحة ــ إنه في هذه الحال: يجب على أهل الحل والعقد في الأمة أن يقدموا للإمامة أعلم المشرحين لها، فإن تساويا في العلم فيجب تقديم الأورع فإن تساويا فيجب تقديم الأسن، وكل ذلك مما تندفع به الفتنة والخلاف[2].

ثـانيـاً:

أجاب أهل السنة على الدليل الثاني بأن الاختلاف الذي ذكرتموه في تعيين

---

(١) المواقف، لعضد الدين الإيجي بشرحه للسيد الشريف الجرجاني، ج ٨ ص ٣٤٧.

(٢) المواقف لعضدالدين الإيجي بشرحه للسيد الشريف الجرجاني، ج ٨ ص ٣٤٩.

خليفة لرسول الله صلى الله عليه وسلم لمن أدل الدلائل على وجوب نصب الإمام إذ لو لم يكن واجباً لما تركوا سائر الواجبات، وشرعوا في التعيين، واشتغلوا به كل هذا الاشتغال.

وأما ادعاؤكم أن الإجماع على شخص الإمام غير متصور عقلاً، ولم يقع في الصدر الأول، فلا نسلمه، بل نقول إنه متصور عقلاً ووقوعاً، أما في العقل فمن الجائزات العقلية أن يتفق اثنان على رأي واحد. وإذا تصورنا هذا في شخصين فما المانع من تصوره من ثلاثة وأربعة وأكثر من ذلك حتى يستوعب الجميع، وأما تقدير وقوع الإجماع في الصدر الأول فهو أبسط صورة متيسرة لتحقق الإجماع، إذ الصحابة محصورون في المهاجرين والأنصار، وأهل الرأي منهم محصورون أيضاً في عدد يمكن ضبطهم وحصرهم بسهولة، ويمكن اجتماعهم جميعاً بيسر في مكان يجمعهم ثم يتناقشون في أمر من الأمور، ويتفقون على رأي واحد جميعاً[1].

وأما ما ادعوه من أن إمامة أبي بكر رضي الله عنه لم تحصل باتفاق جملة الصحابة، فيرد الشهرستاني عليه[2]: بأنه «ليس كذلك، إذ لم يبق أحد من الصحابة إلا كانت له بيعة، وعلي كرم الله وجهه كان مشغولاً في وقت البيعة بمواراة رسول الله صلى الله عليه وسلم محزوناً على مفارقته لم يخرج إليهم، حتى لما رأى الناس دخلوا في أمر دخل فيه، ولم ينقل عنه إنكار». ويقول الإمام الأشعري[3]: «ولا يجوز لقائل أن يقول: كان باطن علي والعباس خلاف ظاهرهما، ولو جاز هذا لمدعيه لم يصح إجماع، وجاز لقائل أن يقول ذلك في كل إجماع للمسلمين، وهذا يسقط حجية الإجماع، لأن الله عزوجل لم يتعبدنا في الإجماع ببواطن الناس، وإنما تعبدنا بظاهرهم».

---

(١) نهاية الإقدام، للشهرستاني، ص ٤٨٨.
(٢) نهاية الإقدام، ص ٤٨٩.
(٣) الإبانة عن أصول الديانة، لأبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، ص ١٤.

ثـالثـاً:

وأما قولكم إن إجماع الأمة على نصب الإمام فيه إيجاب على الإمام حتى يصير واجب الطاعة لهم، وإذا ما تم نصبه يجب عليهم طاعته، وهذا تناقض، فإن ما قلتموه يكون مسلماً لو أن الوجوب الذي يستفاد من الإجماع يتلقى من الأفراد المجمعين، ولكن الأمر ليس كذلك، إذ الموجب في الحقيقة هو الشارع سبحانه وتعالى والإجماع من أفراد المجمعين ليس إلا مظهراً للوجوب[1].

رابعـاً:

أجاب أهل السنة على الدليل الرابع للنجدات بقولهم: إن جواز مخالفة كل واحد من المجتهدين للإمام إنما يرجع إلى أنه مجتهد، كما أن الإمام مجتهد ولا يجوز لمجتهد أن يقلد مجتهداً آخر، وليس في الأمر شيء من التناقض إذ إنه لا يخالف الإمام في الإجماع على أنه الإمام، وإنما يخالفه في مسألة أخرى غير ذلك وهو أمر جائز، أليس قد ثبت أن أبا بكر رضي الله عنه أداه اجتهاده إلى أن يقاتل أهل الردة ومانعي الزكاة، وأن تسبى ذراريهم وتغنم أموالهم، وأن عمر رضي الله عنه أداه اجتهاده إلى أن يرد سباياهم، وهذا لأن الأئمة ليسوا معصومين فيجوز عليهم الخطأ والكبائر فضلاً عن عدم الإصابة في الاجتهاد[2].

خـامسـاً:

وأما قولكم إن دين الناس وطباعهم مما يحثهم على رعاية مصالحهم الدينية والدنيوية، فإن هذا وإن كان ممكناً عقلاً، إلا أنه ممتنع عادة، وليس أدل على ذلك من انتشار الفتنة والاختلاف بين الناس عند موت السلاطين، ودعوى انتظام أحوال البوادي والعربان غير مسلمة، إذ أننا نراهم «كالذئاب الشاردة والأسود الضارية لا يبقى بعضهم على بعض، ولا يحافظ في الغالب على سنة ولا فرض، فقد اختل أمرهم في دنياهم، وليس تشوقهم إلى العمل بموجب دينهم غالباً فيهم بحيث يغنيهم عن رياسة السلطان عليهم»[3].

---

(١) نهاية الإقدام، للشهرستاني، ص ٤٨٩.

(٢) نهاية الإقدام، للشهرستاني، ص ٤٨٩ و ٤٩٠.

(٣) المواقف لعضدالدين الإيجي بشرحه للسيد الشريف الجرجاني، ج ٨ ص ٣٤٧.

سادساً:

وأما دعواكم أن الانتفاع بالإمام لا يكون إلا بالوصول إليه، فغير مسلمة، إذ ليس الانتفاع بالإمام محصوراً في كونه بالوصول إليه فقط، لأنه كما يكون الانتفاع بالإمام بالوصول إليه، يكون كذلك بوصول أحكامه وسياسته إليه، ويكون بمن يوليهم أمور الناس فيرجعون إليهم في كل ما يعن لهم من الأمور[1].

سابعاً:

وأما قولكم أن للإمامة شروطاً قلما تجتمع في كل عصر، وحينئذٍ فإن أقام الناس فاقدها لم يأتوا بالواجب، بل أتوا بشيء غير الواجب، وإن لم يقيموه فقد تركوا الواجب، فإنا نقول إن الناس إذا لم يتمكنوا من نصب المستوفي للشروط، فلا يكونون في هذه الحال قد أخلوا بالواجب، لأنه عندئذٍ لا يتوجه وجوب إليهم على هذا التقدير، وإنما يكون الواجب متوجهاً إليهم إذا وجد من يجمع شروط الإمامة، فإن لم ينصبوه في هذه الحال يكونون قد أخلوا بالواجب، أما إذا لم يوجد من تجتمع فيه كل شروط الإمامة بل وجد من يتحقق فيه بعضها فقط، فإن الوجوب حينئذٍ يكون نحو نصب من وجدت فيه الشروط المتيسرة، وليس عليهم في هذه الحال إيجاد من تجتمع فيه كل الشروط لأن ذلك ليس في مقدورهم[1].

القائلون بوجوب
نصب الإمام في حال دون حال
ودليلهم، وردنا عليهم

عرفنا أن النجدات إحدى فرق الخوارج يقولون بعدم وجوب نصب الإمام على الأمة مطلقاً، أي لا يجب عليها نصبه في أي حال سواء أكان ذلك حال الأمن أم حال الفتن والاضطرابات، وقد وجد من الآراء من يقول بأن

---

(١) نفس المصدر، ص ٣٤٨.

(٢) المواقف، لعضد الدين الإيجي بشرحه للسيد الشريف الجرجاني، ج ٨ ص ٣٤٨.

نصب الإمام يجب في حال دون حال، فهشام بن عمرو الفوطي[1] يرى أنه يجب نصب الإمام عند ظهور العدل، ولا يجب نصبه عند ظهور الفتن[2]. وقد ذهب الفوطي إلى دعواه هذه إرادة الوصول بها إلى إبطال إمامة علي بن أبي طالب رضي الله عنه، لأن الإمامة عقدت له في حال وقوع الفتنة والاضطراب بين المسلمين، وهي الحال التي قتل فيها عثمان رضي الله عنه، وتفرق الناس شيعاً وأحزاباً، ولقد أشار إلى ذلك البغدادي، ثم قال: «وعلي هو الإمام حقاً على رغم الفوطي وأتباعه»[3].

وقد دلل الفوطي على دعواه هذه بأنه يجوز في حال وقوع الفتن بين الناس أن لا تطيع الظلمة الإمام فيكون ذلك سبباً في زيادة الفتن[4].

وترى بعض الآراء عكس ما يراه هشام الفوطي، أي أنه يجب نصب الإمام عند ظهور الظلم ولا يجب نصبه عند ظهور العدل والإنصاف.

ونحب أن نوضح أن بعض المؤلفين ينسبون هذا الرأي إلى أبي بكر الأصم[5] كما نسب إليه بعضهم القول بعدم الوجوب مطلقاً، أي في أي حال من الأحوال وقد تعرضنا لهذا قبلاً عند الكلام على القائلين بوجوب نصب الإمام مطلقاً، وحققنا رأي الأصم، وانتهينا إلى أنه يقف مع الجماهير الكثيرة من أهل السنة وغيرهم القائلين بأنه يجب على الأمة أن تنصب الرئيس في كل حال،

---

(١) من مشاهير المعتزلة وإليه تنسب الهشامية إحدى فرقهم، كان يرى أن الجنة والنار غير مخلوقين الآن. الملل والنحل، للشهرستاني على هامش الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم، الجزء الأول ص ٩١.

(٢) شرح السعد على المقاصد، ص ٢٠٠.

(٣) أصول الدين، لعبدالقاهر بن طاهر البغدادي المتوفى سنة ٤٢٩هـ، ص ٢٧٢.

(٤) شرح السعد على المقاصد، ص ٢٠٠.

(٥) انظر مثلاً: المواقف، لعضد الدين الإيجي بشرحه للسيد الشريف الجرجاني، ج ٨ ص ٣٤٥؛ وانظر: كتاب الأربعين في أصول الدين لفخرالدين محمد بن عمر الرازي، ص ٤٢٧؛ وانظر: شرح السعد على المقصد، ص ٢٠٠.

فلا يصح عد الأصم مع القائلين بعدم وجوب نصبه مطلقاً، ولا مع القائلين بوجوب نصبه عند ظهور الظلم فقط.

وقد احتج الذاهب إلى أنه يجب نصب الإمام عند ظهور الفتن ولا يجب عند ظهور العدل وإنصاف الناس بعضهم بعضاً، بأن وقوع الفتن والظلم بين الناس فيه ضرر، وكل ضرر يجب إزالته شرعاً وعقلاً، فالنتيجة أن وقوع الفتن والظلم بين الناس يجب إزالته، ثم إنه لا يتأتى إزالة ذلك إلا بسلطة قاهرة قادرة عامة، لها حق أمر الناس ونهيهم، وهي سلطة الإمامة الكبرى، فيجب إقامة الإمام عند ظهور الظلم والفتن، وأما عند ظهور العدل والتناصف بين الناس فلا ضرر واقع بين الناس حتى نقول بوجوب رفعه[1].

ردنا عليهم:

ويمكن أن نرد على دليل من يقول بوجوب نصب الإمام عند ظهور العدل ولا يجب نصبه عند ظهور الفتن، بأنه على العكس مما تقول، فإن وقوع الفتن بين الناس داع من أعظم الدواعي لوجود سلطة قاهرة تستطيع أن تعيد الحق إلى نصابه، وتقمع الفتن حتى يعم العدل وينتشر الأمان، لأن عدم وجود إمام في هذه الحال لما يشجع القائمين بالفتن على التمادي في غيهم وظلمهم، لا تخيفهم قوة، ولا يرهبهم سلطان، ولكن الواجب في هذه الحال هو إقامة الرئيس والتفاف جماهير الأمة حوله حتى يستطيع بمعاونة أهل العدل من إقامة حكم الله والقضاء على أسباب الفتن والاختلاف ولذلك روى عن الإمام أحمد بن حنبل رضي الله عنه أنه قال: «الفتنة إذا لم يكن إمام يقوم بأمر الناس»[2].

ويقول سعدالدين التفتازاني: «عند فساد الزمان واختلاف الآراء واستيلاء

---

(1) البحر الزخار، لأحمد بن يحيى المرتضى، ج ٥ ص ٣٧٤، فقد أشار إشارة خفيفة إلى ما يمكن أن يستدل به صاحب هذا الرأي، فقال: «وقال الأصم: لا يجب في كل وقت، بل عند ظهور الظلمة وظلم الخلق فيجب إزالة ذلك الضرر».

(2) الأحكام السلطانية للقاضي أبي يعلى محمد بن الحسين الفراء، ص ٣.

الظلمة احتياج الناس إلى الإمام أشد وانقيادهم له أسهل»[1] وقد دلت أدلة أهل السنة على وجوب نصب الإمام في كل حال ولم تفرق بين حالي الأمن وحال الفتن، فإن إجماع الصحابة على نصب الخليفة، وما في نصبه من دفع الضرر المظنون الواجب دفعه، وتوقف القيام بالواجبات عليه، كل ذلك أدلة على وجوب نصب رئيس أعلى للدولة في كل حال سواء أكان ذلك حال الأمن أم حال ظهور الفتن والاضطرابات بين الناس.

ويمكن أن نرد أيضاً على من ادعى وجوب نصب الإمام عند ظهور الفتن وعدم وجوب نصبه عند ظهور العدل وإنصاف الناس بعضهم بعضاً، بأن الأدلة الصحيحة قد قامت على وجوب نصب الرئيس مطلقاً، ولم تفرق بين حالي الأمن والفتنة، فالتفريق بين حالي الأمن والفتن تفريق بلا دليل، لأن الضرر كما يقع في حال الفتن يقع أيضاً في حال الأمن، فتظالم الناس لا يمكن أن يدعي مدع أنه مقصور على حال وقوع الفتن بين الناس لأن ظلم الناس بعضهم بعضاً واقع مستمر في كل حال، كما يؤيده جريان العادة منهم على مر العصور. وإذا ما وقع التظالم في حال انتشار الأمن بين الناس احتاج إلى رئيس لرفعه لأنه ضرر يجب إزالته، ولأن وجوه الحاجة إلى الرئيس ليست قاصرة على حال وقوع الفتن، إذ إن الرئيس يحتاج إليه للنظر في مصالح الناس، والحكم بينهم بالحق، وليقيم حدودهم ويجهز جيوشهم، وذلك غير مقصور على حال دون حال، بل هو عام في كل الأحوال، ثم هل يمكن أن يدعي مدع أن الحال التي أجمع فيها الصحابة رضي الله عنهم على اختيار أبي بكر خليفة لرسول الله صلى الله عليه وسلم كانت حال وقوع فتن بين الناس؟ الجواب طبعاً بالنفي، فإنه لم تكن آنذاك بينهم حروب أهلية وانتشار فتن حتى يمكن أن يقال بضد ذلك، وإذا ما بان أن حال الصحابة عندئذٍ لم تكن حال وقوع الفتنة وقد أجمعوا فيها على نصب الخليفة، دل ذلك على أن نصب الرئيس ليس مختصاً بحال الفتنة فقط، بل نصبه واجب في كل حال.

---

(١) شرح السعد على العقائد النفسية، لنجم الدين عمر النسفي، ص ١٢٩.

الـــرأي المختـــار

والآن وبعد أن عرضنا الآراء في مسألة نصب الرئيس الأعلى للدولة، والأدلة التي تستند إليها هذه الآراء، وردود أهل السنة على من خالفهم من أصحاب المذاهب الأخرى، نرى أن أحق الآراء بالقبول والترجيح هو رأي أهل السنة القائل بوجوب نصب الرئيس الأعلى للدولة، وأن هذا الوجوب مصدره الشرع، لا العقل كما يدعي الزيدية وأكثر المعتزلة، لأن الكلام هنا ــ كما قال أهل السنة ــ في الوجوب بمعنى استحقاق الثواب عند الفعل والعقاب عند الترك، ولأن الرئيس إنما يراد لأمور سمعية كإقامة الحدود، أي العقوبات التي حددها الشرع، كقطع يد السارق وغير ذلك، وتنفيذ الأحكام وما شاكلها، وإذا كان ما يراد له الرئيس لا مدخل للعقل فيه فبأن لا يكون له مدخل في إثبات الرئيس أولى[1].

ثم إذا اخترنا مذهب أهل السنة القائل بالوجوب، فإنما يعني ذلك أننا نقول بالوجوب مطلقاً، أي أن حكم الوجوب قائم ملزم للمسلمين في كل حال، سواء أكان ذلك حال الأمن أم حال ظهور الفتن والاضطرابات بين الناس، وليس هذا الوجوب متوجهاً إلى الله جل وعلا عما ينسبه إليه الإثنا عشرية والإسماعيلية ومن وافقهم من بعض قدماء الشيعة، إذ إنه سبحانه لو وجب عليه نصب الإمام لكان الواجب عليه إما نصب إمام تتمكن الأمة من الرجوع إليه للانتفاع به في دينهم ودنياهم، أو الواجب عليه نصب إمام سواء تمكنت الأمة من الرجوع إليه للانتفاع به أو لم تتمكن من ذلك، وكل من القسمين باطل، فالقول بوجوب نصب الإمام على الله باطل.

بيان بطلان القسم الأول: أن الإمام الذي تدعي الإثنا عشرية والإسماعيلية وجوب نصبه على الله لا وجود له، ولو كان ذلك واجباً على الله سبحانه لفعله ولكنه لم يفعله، بدليل أن كل فرد من أفراد المكلفين لو أراد أن

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل، للقاضي عبدالجبار بن أحمد، الجزء المتم العشرين القسم الأول في الإمامة ص ٣٩.

يصل إلى هذا الإمام ليستفيد منه علماً أو ديناً أو يجلب إلى نفسه بواسطته نفعاً أو يدفع عنها ضراً لم يجد له أثراً ولا خبراً، وبيان بطلان القسم الثاني: أن المقصود من نصب الإمام أن ينال الناس منه منفعة دينية أو دنيوية، ولا شك أن الانتفاع به لا يمكن أن يكون إلا بالوصول إليه، أو بالوصول إلى من أنابهم عنه، فإذا امتنع ذلك امتنع حصول الفائدة من نصبه، فكان القول بوجوب نصبه عبثاً.

فإن قيل: إن الظلمة هم الذين خوفوا الإمام وألجأوه إلى الاختفاء، فالذنب ذنبهم حيث أحوجوه إلى الاختفاء[1]، فالجواب: إن المكلف الذي لم يصدر منه شيء مما أخاف الإمام قد أدى اختفاء الإمام إلى حرمانه مما يعود عليه بالمنفعة الدينية والدنيوية، لا بسبب ارتكبه، فكان الواجب على الله سبحانه أن يأمر الإمام بالظهور إلى هذا المكلف الذي لم يصدر منه شيء مما صدر عن الذين خوفوا الإمام، ولكن لم يوجد هذا الأمر[2].

فالوجوب في نصب الإمام كما يقول أهل السنة متوجه إلى الأمة، وإلى أهل الحل والعقد ومن يجتمع فيهم شروط الرياسة بخاصة، فإذا قام أهل الحل والعقد بنصب الرئيس كانت الأمة قد امتثلت أمر الشارع، وإذا لم يقم به أحد من المذكورين أثم أهل الحل والعقل جميعاً، ولا يأثم غيرهم كما سبق بيانه.

هذا وقد استدل بعض أهل السنة على وجوب نصب الرئيس بقول الحق سبحانه وتعالى[3]: ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر

---

(١) قال الشريف المرتضى من الشيعة الاثنى عشرية: «فأما الغيبة، فإنا لم نجوزها مع الاختيار بل مع الإلجاء والاضطرار، والحجة فيها على الظالمين الذين أخافوا الإمام وأحوجوه إلى الاستتار والغيبة، ولا حجة فيه على الله تعالى ولا على الإمام».
ــ انظر: الشافي في الإمامة، للشريف المرتضى، ص ٢٩.
(٢) الأربعين في أصول الدين، ٤٢٨ ــ ٤٢٩.
(٣) سورة النساء، آية ٥٩.

منكم﴾[1] ونرى أنه لا يصح الاستدلال بالآية الكريمة على دعوى وجوب نصب الرئيس، إذ لا يلزم من وجوب إطاعة أولي الأمر ـ على فرض أن المراد بهم هو الحكام ـ وجوب نصبهم لأن بعض الأمور الواجبة قد لا تكون مترتبة على أمر واجب بل على أمر جائز شرعاً.

فإن الزوجة مثلاً يجب عليها إطاعة زوجها، ومع ذلك فإنه لا يلزم من وجوب إطاعتها زوجها وجوب زواجها منه قبلاً إذا كانت ثيباً حينئذٍ، فلا يجب عليها الرضوخ لأمر وليها إذا أراد تزويجها من أحد لا ترضى به حيث إن الشارع قد أعطاها حق رفضه وحق قبوله بقوله بقوله صلى الله عليه وسلم «الثيب أحق بنفسها من وليها، والبكر تستأمر وإذنها سكوتها»[2] ولكن متى وافقت الثيب على الزواج ممن تقدم إليها وتزوجته مع أن هذا الزواج بالنسبة إليها لم يكن واجباً فقد وجب عليها إطاعة زوجها في الحدود التي رسمتها الشريعة الإسلامية، وعلى هذا فإن لأي معترض أن يقول ما المانع أن يكون نصب الرئيس من هذا القبيل، بمعنى أنه يحتمل أن يكون نصب الرئيس جائزاً، ولكن إذا ما تم نصبه يجب على المسلمين طاعته، والدليل إذا تطرق إليه الاحتمال سقط به الاستدلال. فقوله سبحانه: ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾ لا يدل على وجوب إقامة الرئيس وإنما أقوى ما يدل على ذلك هو إجماع الصحابة رضي الله عنهم على إقامته، مع سائر البراهين الأخرى التي ذكرناها لأهل السنة عند الاستدلال على ما يذهبون إليه، وهناك أيضاً من الأحاديث الشريفة ما يمكن أن يقوي مذهب أهل السنة في القول بالوجوب، منها ما رواه عبدالله بن عمرو أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «لا يحل لثلاثة يكونون بفلاة من الأرض إلا أمروا عليهم أحدهم» وما في هذا المعنى مما رواه أبو سعيد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «إذا خرج

---

(١) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم، ج ٤ ص ٨٧، حيث يقول: «والقرآن والسنة قد ورد بإيجاب الإمام من ذلك قول الله تعالى: ﴿وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾».
الأربعين في أصول الدين، للرازي، ص ٤٢٨، ٤٢٩.

(٢) سبل السلام، لمحمد بن إسماعيل الكحلاني الصنعاني، ج ٣ ص ١١٩.

ثلاثة في سفر فليؤمروا عليهم أحدهم» إذ إنه إذا كان الرسول صلى الله عليه وسلم قد أوجب على الثلاثة إذا اجتمعوا في فلاة أو اشتركوا معاً في سفر أن يؤمروا عليهم أحدهم فشرعيته ــ كما قال الشوكاني بعد أن ذكر هذين الحديثين: «لعدد أكثر يسكنون القرى والأمصار، ويحتاجون لدفع التظالم وفصل التخاصم أولى وأحرى»[1].

الردّ
على آراء بعض المحدثين

الرد على الشيخ علي عبدالرزاق:

إتماماً للكلام في هذا المبحث نرى أنه يجب علينا أن نعرض ما يستحق المناقشة مما ذكره بعض المحدثين في مؤلفاتهم طعناً في وجوب نصب رئيس أعلى للمسلمين، ولعل أول ما يستحق المناقشة من ذلك، هو الآراء التي أبداها الشيخ علي عبدالرزاق أحد قضاة المحاكم الشرعية المصرية السابقين في مؤلفه «الإسلام وأصول الحكم» إذ إنها أثارت عاصفة شديدة من النقد حينما نشرت، مما حدا الكثيرين من علماء الأمة الغيورين على الشريعة الإسلامية على أن يبادروا بإصدار مؤلفات للرد عليها وتفنيد مزاعم صاحبها[2] وهذه الآراء وإن كانت قد لقيت من المناقشة الشيء الكثير، إلا أنها لا زالت في رأيي تستحق أيضاً أن تناقش بأقلام جديدة، إذ إن هذه الآراء لا يمكن إغفالها باعتبارها فكراً إسلامياً، وهي وإن كانت تند في كثير من الأحيان عما ارتضاه العلماء المسلمون في كثير من الأعصر، وتفتقد في أكثر الأحيان أصالة الفكر الإسلامي بعمقه وبعده عن التلفيق والخلط المتعمد، إلا أن هذا لا يفقدها كونها فكراً من أفكار أحد

---

(١) نيل الأوطار للشوكاني، ج ٨ ص ٢٦٥.

(٢) نذكر من ذلك على سبيل المثال الشيخ محمد بخيت المطيعي بكتابه «حقيقة الإسلام وأصول الحكم»، والشيخ محمد الخضر حسين بكتابه «نقد كتاب الإسلام وأصول الحكم»؛ والشيخ محمد الطاهر بن عاشور مفتي المالكية بتونس بكتابه «نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم».

علماء المسلمين يستحق المناقشة، ولا نتصور أن يعالج كاتب موضوع الحكم في الإسلام بعد صدور كتاب علي عبدالرزاق إلا ويتعرض في أغلب الأحيان لما في هذا الكتاب من أفكار.

لهذا سنتعرض لما نراه مستحقاً أن يناقش هنا من آراء الشيخ علي عبدالرزاق:

أولاً ــ ادعاؤه عدم حدوث إجماع على نصب الرئيس:

نبدأ بما ادعاه من أنه لم يحدث إجماع على وجوب نصب الرئيس، مدللاً على دعواه بما اتبع في أخذ البيعة ليزيد بن معاوية من إكراه الناس على ذلك، وبما اتبعه الانجليز عندما نصبوا فيصل بن حسين بن علي ملكاً على عرش العراق زاعمين أن أهل الحل والعقد من أمة العراق أجمعوا على اختيار فيصل ليكون ملكاً عليهم[1]، ثم يقول: «ولعمرك ما كذب الانجليز، فإنهم قد عملوا انتخاباً له كل مظاهر الانتخاب الحر القانوني، وأخذوا يومئذٍ رأي الكثيرين من أهل الزعامة في العراق، فكان رأيهم أن ينتخبوا فيصلاً ملكاً عليهم».

«ولكن مما لا شك عندك فيه أن «هذا» الذي أخذ به خطيب معاوية البيعة ليزيد هو عينه «هذا» الذي أخذ به الانجليز إجماع العراقيين لإمامة فيصل، أفهل تسمى ذلك إجماعاً؟».

«لو ثبت الإجماع الذي زعموا لما كان إجماعاً يعتد به فكيف وقد قالت الخوارج لا يجب نصب الإمام أصلاً، وكذلك قال الأصم من المعتزلة»، ثم يقول: «وحسبنا في هذا المقام نقضاً لدعوى الإجماع أن يثبت عندنا خلاف الأصم والخوارج وغيرهم وإن قال ابن خلدون إنهم شواذ» ثم يدعي في مكان آخر أن بيعة أبـي بكر لم تتم برضا المسلمين وإجماعهم فيقول: «وإذا أنت رأيت كيف تمت البيعة لأبـي بكر واستقام له الأمر، تبين لك أنها كانت بيعة سياسية ملكية عليها كل طوابع الدولة المحدثة وأنها إنما قامت كما تقوم الحكومات على أساس القوة والسيف» انتهى كلامه في الطعن في صحة الإجماع على وجوب

---

(١) انظر: كتاب الإسلام وأصول الحكم، للشيخ علي عبدالرزاق، ص ٣١ وما بعدها.

نصب الإمام، ونلاحظ أنه خلط متعمد بين الإجماع باعتباره دليلاً شرعياً تلي مرتبته مرتبة الكتاب والسنة وبين الإجماع الكاذب المدعي الذي يجبر الناس فيه على الموافقة على مسألة من المسائل أو يدعي موافقتهم عليها، إذ الأول وهو الإجماع باعتباره دليلاً شرعياً يجب أن تتوفر في المجمعين صفات خاصة منها صفة الاجتهاد، كما يجب أن تتهيأ للمجمعين كل أسباب حرية إبداء الرأي التي كفلتها الشريعة الإسلامية الغراء لكل فرد من أفراد الأمة، فإذا ما شاب هذا الإجماع نوع من الضغط أو شبهة من إجبار فلا يعتبر هذا متصلاً بالإجماع الشرعي في شيء، وهو بالضبط كما يدعي مدع في مسألة من المسائل نصاً من الكتاب أو السنة غير موجود أصلاً، فالإجماع إذا لم تتوفر له الشروط الشرعية المعتبرة لم يكن له وجود في الحقيقة، بل هو ادعاء لدليل لا تعترف به الشريعة. والإجماع المدعى في البيعة ليزيد بن معاوية وفي تولية فيصل بن حسين بن علي. وهما المثالان اللذان ذكرهما للبرهنة على ما يذهب إليه ليس هو الإجماع الذي يريده العلماء عند كلامهم عن الأدلة الشرعية، فالإجماع إذا تكلم عنه العلماء باعتباره دليلاً شرعياً هو اتفاق المجتهدين من أمة محمد صلى الله عليه وسلم على حكم شرعي في عصر من العصور بعد عصر الرسول صلى الله عليه وسلم، والحكم الذي الذي نحن بصدده الآن هو وجوب نصب رئيس أعلى للمسلمين وقد حدث هذا الإجماع الذي يريده العلماء في سقيفة بني ساعدة كما تقدم بيانه بإفاضة.

ومع أن الشيخ عبدالرزاق خلط متعمداً كما سبق أن بينًا بين الإجماع باعتباره دليلاً شرعياً وبين غير هذا الإجماع، فإنه أيضاً قد غاب عنه التفرقة بين دعويين يبديهما العلماء في هذا المقام، والدعوى الأولى فيهما هي: وجوب نصب رئيس أعلى للدولة، والثانية هي أن تنصيب أبي بكر رئيساً للدولة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم كان بإجماع المسلمين، وكل من هاتين الدعويين تحتاج إلى برهان لإثباتها بصرف النظر عن الدعوى الأخرى، وهما وإن كانتا متصلتين أو كل منهما قريبة من الأخرى إلا أنهما منفصلتان، فإذا قام الدليل على صحة الدعوى الأولى فقد تحقق ما نريده من وجوب نصب رئيس أعلى للدولة، ولقد قامت البراهين فعلاً على صحة هذه الدعوى، أعني دعوى وجوب نصب

الرئيس، وهذه البراهين هي التي ذكرناها لأهل السنة عند حكاية رأيهم في هذه المسألة من إجماع وغيره، وقد سلمت كما سبق من الاعتراضات التي أوردها المخالفون عليها، ويهمنا الآن ما اعترض به الشيخ علي عبدالرزاق من نفي حصول الإجماع الذي استدل به أهل السنة على صحة دعواهم، وإذا كنا قد بينا أن ثمة دعويين هما، وجوب نصب الرئيس وأن رياسة أبـي بكر كانت بإجماع المسلمين، فإن نقض الدعوى الأولى إنما يكون بإثبات أن الصحابة لم يجمعوا على ضرورة نصب رئيس أعلى للمسلمين، وبناء على هذا فهل يمكن أن يدعي مدع بأنه قد قام الخلاف بين الصحابة حول نصب الرئيس وعدم نصبه؟ هل يمكن أن يدعي مدع أن أحداً منهم قد قال إننا مستغنون عن الخليفة ولا حاجة بنا إليه؟ إن أبا بكر عندما خطب الناس قبل مبايعته وبعد موت رسول الله صلى الله عليه وسلم قائلاً: «أيها الناس من كان يعبد محمداً فإن محمداً قد مات ومن كان يعبد الله فإن الله حي لا يموت وتلا آية ﴿وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل﴾ ثم طالب الناس بإبداء الآراء حول من يخلف رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يعترض عليه أحد في أن الناس يجب أن يقيموا لهم رئيساً. يقول الشهرستاني[1]: «فناداه الناس من كل جانب صدقت يا أبا بكر، ولكنا نصبح وننظر في هذا الأمر ونختار من يقوم به، ولم يقل أحد إن هذا الأمر يصلح من غير قائم به».

والخلاف الذي وقع في سقيفة بني ساعدة لم يثر لأن هناك آراء كانت ترى عدم وجوب نصب رئيس، فنصب الرئيس كان وجوبه أمراً مفروغاً منه، وإنما الخلاف ثار بين المهاجرين والأنصار عند اختيار من يشغل منصب الرئيس، هل يكون من الأنصار لأنهم آووا ونصروا أم من المهاجرين لأنهم أول من آمن، أي أن وجوب أن يكون لهم رئيس كان أمراً متفقاً عليه، وإلا لما كان هناك محل للاختلاف فيمن يشغل منصب الرياسة، وإنما الخلاف كان حول من يكون الرئيس؟ وانتهوا آخر الأمر إلى مبايعة أبـي بكر رئيساً لهم.

واعتراضه بأن الخوارج والأصم من المعتزلة قد قالوا بعدم وجوب الإمامة

(١) نهاية الإقدام، للشهرستاني، ص ٤٧٩.

وهو ما يطعن في دعوى حصول الإجماع غير مقبول من وجهين:

أولاً:

إن بعض الخوارج فقط وهم النجدات هم الذين قالوا بعدم وجوب نصب الإمام كما ذكرنا ذلك عند الكلام على القائلين بعدم وجوب نصب الإمام، وعلى فرض أن الخوارج، كلهم قد قالوا بعدم وجوب نصب الإمام فإن العلماء لا يعتدون في الإجماع بشذوذ الخوارج ولا يعتبر خلافهم طعناً في حصول الإجماع، وفيما يختص بخلاف أبي بكر الأصم المعتزلي، فقد حققنا مذهبه وانتهينا إلى وقوفه مع القائلين بوجوب نصب الإمام وليس مع القائلين بعدم وجوبه.

ثانياً:

على فرض أن الخوارج يعتد بخلافهم في الإجماع، فقد سبقهم إجماع الصحابة على وجوب نصب الإمام إذ إن الإجماع قد حصل بعد موت رسول الله صلى الله عليه وسلم في اختيارهم أبا بكر خليفة له، والإجماع إذا حدث على حكم شرعي في عصر من العصور لا يجوز لأحد بعد ذلك مخالفة هذا الحكم، ودعواه أن بيعة أبي بكر لم تقم بإجماع المسلمين، وإنما قامت على أساس القوة والسيف دعوى ينكرها التاريخ إذ إن المصادر التاريخية وصفت كيف تمت هذه البيعة، وكيف أنه لم يحدث في اجتماع السقيفة إلا خلاف في الرأي بين المهاجرين والأنصار حول شخص الإمام هل يختار من المهاجرين أم من الأنصار، وتكلم كل من الفريقين مبدياً رأيه في غاية الحرية، وفي النهاية تمت مبايعة أبي بكر بمبادرة عمر بمبايعته، وتوالى الحاضرين بعده كل يبايع الصديق بدون إجبار من أحد، وفي اليوم التالي بايعه من لم يكن حاضراً بيعة السقيفة في البيعة العامة في المسجد، ولم يكن لأبي بكر من العصبية بحيث يمكن أن يتصور أن تقوم مبايعته على أساس القوة والسيف، ولو كان وضع المهاجرين عامة بالمدينة يبيح لهم فرض مبايعة أبي بكر على الناس بقوة السيف لما ساغ لأحد خطباء الأنصار في اجتماع السقيفة وهو الحباب بن المنذر بن الجموح أن يحرض الأنصار بقوله[1]: «يا معشر الأنصار

(1) تاريخ الطبري، ج ٣ ص ٢٢٠.

املكوا عليكم أمركم، فإن الناس في فيئكم وظلكم ولن يجتريء مجتريء على خلافكم» بل لو كانت بيعة أبي بكر قد تمت بالقوة والجبر وكان لأبي بكر في قومه بني تيم من القوة والعصبية ما ساعده على ذلك لما ساغ لأبي سفيان أن يقول عندما تمت البيعة لأبي بكر أن يقول لعلي رضي الله عنه: «لم تدع هذا الأمر حتى يكون في شر قبيلة من قريش». فأجابه علي: «فتنتنا وأنت كافر وتريد أن تفتننا وأنت مسلم[1]». وكما أجمع الصحابة على اختيار أبي بكر خليفة لرسول الله صلى الله عليه وسلم أجمعوا على اختيار عمر عندما رشحه أبو بكر للخلافة بعده، ثم أجمعوا على عثمان، ولم يظهر الخوارج إلا في عهد علي لظروف معروفة، فالإجماع قد تحقق قبلهم، فلا يكون خلافهم بعد ذلك معتبراً أو ناقضاً لحصول الإجماع.

ثانياً ــ علي عبدالرزاق فصل بين مسألتين مرتبطين تمام الارتباط:

بعد أن مهد الشيخ علي عبدالرزاق بالكلام على أنه يجب لكل أمة منظمة من حكومة تباشر شؤونها وتقوم بضبط الأمر فيها وأن ذلك قد اتفق عليه علماء السياسة سواء أكانت هذه الأمة ذات دين أم لا دين لها ومهما كان جنسها ولونها ولسانها، قال[2]: «إن يكن الفقهاء أرادوا بالإمامة والخلافة ذلك المعنى الذي يريده علماء السياسة بالحكومة كان صحيحاً ما يقولون، من أن إقامة الشعائر الدينية وصلاح الرعية يتوقفان على الخلافة بمعنى الحكومة في أي صورة كانت الحكومة ومن أي نوع: مطلقة أو مقيدة، فردية أو جمهورية، استبدادية أو شورية ديمقراطية أو اشتراكية أو بلشفية. لا ينتج لهم الدليل أبعد من ذلك، أما إن أرادوا بالخلافة ذلك النوع الخاص من الحكم الذي يعرفون، فدليلهم أقصر من دعواهم، وحجتهم غير ناهضة» ثم يقول: «فليس بنا من حاجة إلى تلك الخلافة لأمور ديننا ولا لأمور دنيانا، ولو شئنا لقلنا أكثر من ذلك، فإنما كانت الخلافة ولم تزل نكبة على الإسلام وعلى المسلمين وينبوع شر وفساد».

---

(١) نهاية الإقدام، للشهرستاني، ص ٤٨٢.

(٢) الإسلام وأصول الحكم، ص ٣٥ وما بعدها.

والملاحظ أن الشيخ علي عبدالرزاق قد فصل مسألتين كل منهما مرتبطة تمام الارتباط بالأخرى، إذ إن معنا الآن نقطتين: الأولى منهما وجوب نصب حاكم أعلى للمسلمين، والثانية: وجوب التزام هذا الحاكم بأوامر الشارع الحكيم فيما يختص بقيامه بتبعات منصبه، فإذا قام الدليل على وجوب نصب حاكم أعلى للمسلمين فقد قام دليل آخر على وجوب التزام هذا الحاكم بالقانون الإسلامي فيما يختص بحراسة الدين وسياسة الدنيا، كما هو الحال بالنسبة إلى زواج من يخشى الزنا، وعنده القدرة على الزواج، فقد قام الدليل على وجوب زواجه، فإذا تم هذا الزواج فقد قام دليل آخر على وجوب التزامه في سياسة بيته بأوامر الشارع الحكيم من الإنفاق وحسن المعاملة إلى غير ذلك من الواجبات التي يلزم بها كل زوج.

فإذا تبين هذا وعرفنا أن معنا مسألتين كل منهما متصلة بالأخرى في أوثق اتصال، فلا يمكن ادعاء أن إحداهما يمكن أن توجد مع غير وجود الأخرى لأن كلا منهما قد قام دليل شرعي على اعتبارها، ومن هنا لا يمكن قبول قوله: «إن إقامة الشعائر الدينية وصلاح الرعية يتوقفان على الخلافة بمعنى الحكومة في أي صورة كانت الحكومة ومن أي نوع مطلقة أو مقيدة، فردية أو جمهورية، استبدادية أو شورية، إلخ». إذ كيف يمكن قبول قيام حكومة فردية استبدادية مطلقة السلطة في الإسلام مع أن الدليل قد قام على اعتبار أن الخليفة ليس إلا كواحد من أفراد الأمة، بل هو في الواقع أثقلهم تبعة لأنه مسؤول عنهم يوم القيامة بنص من رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ يقول[1]: «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته، فالإمام الذي على الناس راعٍ وهو مسؤول عن رعيته، والرجل راعٍ على أهل بيته وهو مسؤول عن رعيته»، وأن الدليل قد قام على نفي الفردية والتمسك بمبدأ الشورى كما سيأتي عند الكلام عن واجبات رئيس الدولة.

فنصب الإمام مسألة، وواجباته مسألة أخرى، وإذا ما قام الدليل على

---

(١) البخاري، ج ٩ ص ٦٢ طبع بولاق.

وجوب نصب الرئيس الأعلى للمسلمين، فلم يترك هذا الرئيس على هواه يحكم كما يشاء في رعيته، لا يسأل عما يفعل، أو يسن من القوانين ما يريد، وإنما قد قام الدليل على إلزامه بواجبات مبينة مفصلة سنعرض لها إن شاء الله عند الكلام عن واجبات رئيس الدولة.

ونظام بهذه الملامح لا ينطبق على الرياسة المطلقة الفردية الاستبدادية، كما يزعم الشيخ علي عبدالرزاق، ثم هل يمكن أن تكون أعمال العسف والقهر التي ارتكبها بعض من تقلدوا أمر المسلمين في ظروف خاصة حجة على القانون الإسلامي؟! إن وقوع الجريمة هنا ليس لعيب في القانون، وإنما هو عيب في المجرم نفسه، وبخاصة إذا كان هذا القانون لم يترك الإجرام بدون ردع، إن أحداً لا يقبل أن تكون المنازعات في كثير من العصور على السلطة في الدولة الإسلامية، وما ارتكبه الكثيرون ممن كانوا يتسمون بالخلفاء من سفك الدماء ونهب لأموال المسلمين، وغير ذلك من أنواع الشرور، إن أحداً لا يقبل أن تكون هذه الأعمال حجة على النظام ذاته، إذ إن هذا النظام الذي ينادي الفقهاء بوجوب نصبه هو ذلك النظام الذي طبق في رياسة الخلفاء الراشدين وكانوا بتطبيقهم له صورة مشرقة لما يطلبه الإسلام لهذا النظام.

فإذا ما دعى الكاتب أن الخلافة كانت سبباً في انتشار الفتنة والفساد، فإنما يخلط متعمداً بين الخلافة نظاماً ملتزماً بقواعد وقوانين تهدف إلى مصلحة الإسلام والمسلمين، وهو ما يطالب به الفقهاء والعلماء، وبين الخلافة نظاماً انحرف به بعض أصحاب السلطة من الطغاة المجرمين، فاتخذوا القهر وسيلة لحكم الشعب، ولم يبالوا في سبيل احتفاظهم بهذا المنصب أن يرتكبوا من المنهيات الكثير.

وهو بهذا الخلط بين النظام النقي الذي وضع له من الضوابط ما يجعله أغر مشرقاً، وبين النظام بعدما انحرف به أهل الأهواء المستبدون، يكون كمن يخلط بين القضاء ولزومه للمجتمع، وبين تصرف بعض القضاة إذا انحرفوا عن القانون، فبهذا المنطق إذا حدث أن بعض القضاء لا يعدلون فيما يصدرونه من أحكام أو يأخذون الرشاوى فإنه يحق للناس أن يطالبوا بإلغاء منصب

القاضي، لأن بعض القضاة قد تسبب في إلحاق الإضرار بالناس، وهو منطق غير معقول.

مناقشة
أحد أساتذة الجامعة المعاصرين

ثم ننتقل بعد ذلك إلى ما يدعيه أحد أساتذة الجامعة المعاصرين وهو الدكتور عبدالحميد متولي[1] من أن المطالبة بقيام نظام الخلافة في هذا العصر ضرب من المحال، أو هو على الأقل يؤدي إلى الحرج المرفوع بقوله تعالى: ﴿ما جعل عليكم في الدين من حرج﴾ فيقول: «إذا نظرنا إلى ظروف البيئة في هذا العصر الحديث، فإننا نجد من الأمور البينة التي لا يعوزها بيان أن قيام نظام الخلافة (بالشروط وبالصور التي بينها رجال الفقه الإسلامي) يعد في عصرنا هذا ـ شأنه شأن الإجماع ـ ضرباً من ضروب المحال».

ثم يبين لماذا كان قيام نظام الخلافة يعد في عصرنا هذا ضرباً من ضروب المحال، فيقول: «فالجمع في فرد واحد بين المؤهلات والصفات ذات الصبغة الدينية، وبين المؤهلات والصفات ذات الصبغة السياسية التي تتطلبها مهام الحكم في هذا العصر، هذا فضلاً عن أن من مهام الخليفة العمل على تنفيذ الواجبات الشرعية (وفي مقدمتها إقامة الحدود، حد السرقة وحد الزنا. . ، إلخ) كل ذلك يعد في هذا العصر ـ كما ذكرنا ـ من ضروب المحال».

ثم يقول: «فيجب ألا يفوتنا أن نظام الخلافة إذا كان قد قدر له النجاح إبان بضعة من السنين الأولى للهجرة (أي حتى أواسط عهد خلافة عثمان) وإذا كان يعد إذ ذاك فضلاً عن ذلك نظاماً مثالياً من أنظمة الحكم، فإنما كان مرد ذلك إلى توفر بيئة خاصة في ذلك العصر لا يتوفر منها عنصر واحد من العناصر في عصرنا هذا».

ويقول بعد ذلك: «ولإن جاز الخلاف أو الجدال في قولنا إن قيام نظام

---

(١) انظر كتابه: مبادىء نظام الحكم في الإسلام، ص ٥٤٨ ـ ٥٥٠.

الخلافة يعد في هذا العصر ضرباً من المحال، فإنه مما لا يقبل الخلاف أو الجدال بحال أن نقرر بأن قيامها في هذا العصر يؤدي ــ بالأقل ــ إلى الحرج الذي رفعه الإسلام عن المسلمين».

هذا هو كلام الدكتور عبدالحميد متولى، ونقول: متى كانت المؤهلات والصفات الدينية تتنافى مع المؤهلات والصفات السياسية؟ إن المؤهلات والصفات السياسية ليست حكراً على أحد دون أحد، فهي ملكات من الممكن أن توجد في أي فرد بصرف النظر عن ماهية مؤهلاته وصفاته الأخرى، والأمثلة على ذلك كثيرة ولسنا بحاجة إلى تعدادها، وعلى فرض أن الشروط الدينية والشروط السياسية غير متوافرة في الذين يمكن أن نرشحهم لهذا المنصب، فهل معنى قول الفقهاء بوجوب نصب الخليفة يخرج عن أن يكون كسائر الواجبات الشرعية؟ وأن الإنسان عندما لا يستطيع أن يأتي بالواجب كاملاً فليس معنى هذا أن يسقط عنه الواجب بل يكون الواجب عليه حينئذٍ هو ما قدر على الإتيان به، ولا يسقط عنه هذا الواجب إلا إذا لم يستطع أن يؤديه على أي وجه من الوجوه المستطاعة، فالمفروض في الصلاة مثلاً أن يؤديها الإنسان قائماً، ولكنه إذا لم يستطع أن يؤديها قائماً لمرض منعه من ذلك مثلاً فليس معنى ذلك أن يسقط عنه فرض الصلاة، ولكن الفرض حينئذٍ ينتقل إلى ما استطاع الإنسان الإتيان به، وهو الإتيان بالصلاة قاعداً، فإن لم يستطع فمضطجعاً وهكذا، والرجل مفروض عليه أن يعول زوجته وأولاده بالقدر الذي يحتاجون إليه، ويستطيع أن يقدمه إليهم ولكن لو فرض أنه لا يستطيع لأمر ما أن يؤدي لهم المقدار اللازم لإعالتهم بل بعض هذا المقدار فالشرع الإسلامي في هذه الحال يوجب عليه الإنفاق المستطاع له، ولا يطالبه بما لا يستطيعه حيث إن في ذلك حرجاً له والشريعة الإسلامية رفعت الحرج بقول الحق سبحانه: ﴿ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج﴾[1] وقوله سبحانه: ﴿يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾[2] وما ماثل ذلك من النصوص.

---

(١) سورة المائدة، آية ٦.

(٢) سورة البقرة، آية ١٨٥.

ثم ما هي هذه الشروط التي اشترطها الفقهاء والتي تؤدي إلى أن الخلافة في هذا العصر ضرب من المحال، إننا وإن كنا سنفرد لها فصلاً خاصاً نفصلها فيه وهو الفصل الثاني، إلا أننا يمكننا أن نشير إليها إجمالاً كما أشار إليها الإمام الشافعي حيث يقول[1]: «واعلموا أن شرائط الإمامة عشر: العقل، والبلوغ والحرية، والإسلام، وكونه ذكراً، والعلم بحيث يصلح أن يكون مفتياً من أهل الاجتهاد، والتدبير، والشجاعة والصلاح في الدين، وأن يكون من قريش».

فأي هذه الشروط هو الذي لا يستطاع توفره مع المؤهلات والصفات السياسية؟ لعل الدكتور عبدالحميد متولي يقصد شرط «العلم بحيث يصلح أن يكون مفتياً من أهل الاجتهاد» ولكننا فيما سبق قلنا: إن الشرع قد خفف على العباد عندما كلفهم بأمر من الأمور ولم يستطيعوا القيام به كاملاً بأن يؤدوه على الوجه المستطاع، ولا يسقط عنهم إلا إذا لم يستطيعوا أن يؤدوه أصلاً، فإذا لم يستطع الناس أن يقيموا رئيساً كامل الشروط فالفرض في هذه الحال هو إقامة الأمثل فالأمثل أي أنه تلتمس الشروط بقدر الإمكان وكل من اجتمع فيه أكبر قدر من الشروط المطلوبة فهو أولى ممن لم يجتمع فيه هذه الشروط، وليس هذا بغريب، فإن الشرع قد أوجب إقامة العدالة بين الناس ووسيلة ذلك نصب القضاة في كل ناحية يؤدون الواجب في ذلك، واشترط الشارع شروطاً خاصاً في القاضي يعد بمقتضاها صالحاً لتولي القضاء، ولكن عندما يتعذر وجود كامل الشروط، أفهل يترك هذا المنصب خالياً وتترك أمور الناس وخلافاتهم فوضى لا يقيم القضاء العدل فيها؟ أم أنه في هذه الحال يجب تولية المستوفي للشروط المستطاعة؟ إن الواجب كما قال الفقهاء هو تولية الأمثل فالأمثل، ومثل ذلك الشهود إذا فشا فيهم الفسق تقبل شهادة الأمثل فالأمثل، ولذلك يقول ابن قيم الجوزية[2]: «إذا لم يجد السلطان من يوليه إلا قاضياً عارياً عن شروط القضاء لم يعطل البلد عن قاض، وولي الأمثل فالأمثل، ونظير هذا لو كان الفسق

---

(١) الفقه الأكبر، للإمام الشافعي، ص ٢٩.

(٢) أعلام الموقعين، لابن قيم الجوزية، ج ٣ ص ٤٣٣.

هو الغالب على أهل تلك البلد، وإن لم تقبل شهادة بعضهم على بعض وشهادته له، تعطلت الحقوق وضاعت، قبل شهادة الأمثل فالأمثل». وهذا بالضبط هو ما يجب أن يتبع بالنسبة إلى إقامة رئيس الدولة، فإن فقدت بعض الشروط فيقام الأمثل فالأمثل قياساً على جواز تولية القاضي وقبول شهادة الشاهد الفاقد لشرط من الشروط، بل هو أولى منهما حتى لا يترك الناس فوضى وما ينجم عن ذلك من الأضرار البالغة التي تفوق بكثير كل الأضرار المتوقعة من تعطيل منصب القضاء.

وتعليل الدكتور عبدالحميد متولي نجاح قيام منصب الخلافة بالبيئة الخاصة التي لا يتوفر أي من عناصرها في عصرنا هذا مما يؤدي إلى إحالة قيام هذا النظام غير مسلم وهو كلام خطير، إذ يترتب عليه أنه لا يصح المناداة بتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية في هذا العصر لأن هذا العصر غير العصر التي طبقت فيه أحكامها بحذافيرها والبيئة غير البيئة! وهو أمر غير مقبول في شريعة ليست خاصة بمجتمع أو زمان معين، بل هي واجبة التطبيق في كل زمان ومكان.

وخلاصة كل ما سبق هي أن الإسلام أوجب على الناس إقامة الحاكم الأعلى لهم فإذا ما حالت الظروف دون استيفاء كل الشروط اللازمة لهذا المنصب الخطير رشح له المستوفى القدر الأكبر من الشروط ثم الذي يليه وهكذا الأمثل، فالأمثل.

□ □ □

الفصل الثاني

شروط رئيس الدولة الإسلامية

أولاً ــ الإسلام.
ثانياً ــ البلوغ.
ثالثاً ــ العقل.
رابعاً ــ الحرية.
خامساً ــ الذكورة.
سادساً ــ الاجتهاد.
سابعاً ــ العدالة، وهل تجب عصمة الإمام عن الخطأ.
ثامناً ــ صحة الرأي في السياسة والإدارة والحرب.
تاسعاً ــ الكفاية الجسمية.
عاشراً ــ الكفاية النفسية.
حادي عشر ــ أن يكون من قريش، وهو شرط تفضيل.
ثاني عشر ــ أن يكون أفضل من غيره فيما يحصل فيه التفاضل من شروط الرياسة.

تمهيـــد:

أجمع علماء الأمة الإسلامية على أن منصب الرئيس الأعلى لا يورث، وأنه لا بد من وجود صفات معينة فيمن يرشح لتولي هذا المنصب الخطير، فالوراثة ليست طريقاً مشروعاً من طرق تولي رياسة الـدولة، كـما قرر ذلـك علماء المسلمين، وعلماء الإسلام بهذا يكونون قد سبقوا الفكر السياسي المعاصر بقرون عديدة، فمن المعروف أن نظام الوراثة كان نظاماً مستقراً لقرون طويلة، بل لا زال وسيلة مشروعة في النظم الدستورية المعاصرة لتولي الحكم في كثير من دول العالم، وإذا كان الفكر السياسي المعاصر يرفض أن تكون الوراثة طريقاً من طرق تولي رياسة الدولة، فلم يتحقق هذا إلا بعد مراحل عديدة من تطور الأفكار السياسية، وبعد العديد من ثورات الشعوب، ولم يخالف هذا المبدأ الإسلامي سوى فرقة الإمامية، فإنهم شذوا عن إجماع الأمة، وذهبـوا إلى التوارث فيه، وهو الرأي الذي سنعرض له عند الكلام عن طرق انعقـاد الرياسة، وأما من عداهم من جماهير الأمة الإسلامية، فلا يجيزون أن تكون الوراثة طريقاً إلى تولي هذا المنصب[1].

وثمة أمر هام يجب أن نلاحظه هو أن الشروط التي اشترطها العلماء فيمن يراد توليته رياسة الدولة الإسلامية هي شروط يجب مراعاتها في الحال التي تكون صفة الاختيار متوفرة للأمة فيها، فيجب عليها في هذه الحال أن لا تولي أمورها

---

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم، ج ٤ ص ١٦٧.

إلا من تحققت فيه هذه الشروط، وأما إذا انتفت حال الاختيار، وألجئت الأمة إلى حال لا اختيار لها فيها، كتغلب البعض ممن لا يصلحون لرياسة الدولة بالانقلابات العسكرية، كما هو حادث بالبلاد الذي ابتليت به الشعوب الإسلامية، وشعوب العالم الثالث ــ كما اصطلح على تسميتها الآن ــ فالعلماء في هذه الحال يبينون أن التمسك بالشرط الواجب هنا قد يؤدي إلى فتن يجب أن تصان الأمة عن الدخول في شرورها. وحينئذٍ يجوز شرعاً إقرار هذه الحال مؤقتاً إلى أن تحين فرصة التغيير بمن هو مستوف للشروط المطلوبة. يقول سعدالدين التفتازاني[1]: «مبني ما ذكر في باب الإمامة على الاختيار والاقتدار. وأما عند العجز والاضطرار واستيلاء الظلمة والكفار والفجار، وتسلط الجبابرة الأشرار، فقد صارت الرياسة الدنيوية تغلبية وبنيت عليها الأحكام الدينية المنوطة بالإمام ضرورة والضرورات تبيح المحظورات».

وسنبين هذه الشروط المطلوبة، ووجهة النظر في اشتراطها، مع ملاحظة أن الجماهير قد اتفقت على بعض الشروط التي يجب توفرها في الرئيس الأعلى واختلفت في بعضها الآخر، نظراً إلى أنه لم يرد نص إلا في شرط القرشية، وأما ما عدا هذا الشرط فاشترطه العلماء لأن هذا المنصب يقتضيه، ومن الطبيعي أن تختلف وجهات النظر في ذلك: يقول حجة الإسلام الغزالي[2]: «فإن الشروط التي تدعي للإمامة شرعاً لا بد من دليل يدل عليها، والدليل إما نص من صاحب الشرع وإما النظر في المصلحة التي طلب الإمامة لها، ولم يرد النص من شرائط الإمامة في شيء إلا في النسب، إذ قال: «إن الأئمة من قريش، فأما ما عداه فإنما أخذ من الضرورة والحاجة الماسة في مقصود الإمامة إليها».

فيجب أن نعلم أنه لا يصح ادعاء وجوب أي صفة من الصفات في الرئيس إلا إذا ثبت إرجاعها إلى الشرع، بمعنى أن يكون ثمة دليل شرعي

---

(١) شرح السعد على المقاصد، كلاهما لسعدالفتازاني، ج ٢ ص ٢٠٤.
(٢) فضائح الباطنية، لابن حامد الغزالي، ص ١٩١.

بوجوب اشتراط هذه الصفة، أو إذا ثبت إرجاعها إلى العقل[1] بمعنى أن يكون قيام الرئيس بما هو موكول إليه لا يتحقق إلا إذا توفر فيه هذا الشرط.

وسنشرع في ذكر الشروط مبينين الخلاف في الشرط إن وجد، وملحظ كل من المختلفين فنقول:

أولاً:
الإســــلام

أول الشروط التي اتفق العلماء على اشتراطها: الإسلام، قال القاضي عياض[2]: «أجمع العلماء على أن الإمامة لا تنعقد لكافر، وعلى أنه لو طرأ عليه الكفر انعزل، قال: وكذا لو ترك إقامة الصلوات والدعاء إليها» لأن الله سبحانه وتعالى يقول: ﴿ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا﴾ وهل هناك من سبيل أعظم من ولاية الإمام الأعظم، ولأن الله سبحانه أمر بقتال غير المسلمين حتى يسلموا أو يعطوا الجزية فكيف يمكن لغير المسلم أن يتزعم ويقود الحرب التي يشنها المسلمون على غير المسلمين[3].

وعلى هذا فلا يجوز أن تعقد رياسة الدولة لكافر أصلي، أو مرتد، لأن معنى إقامة دولة إسلامية هو أن تلتزم بالقانون الإسلامي، تطبقه وتعيش حياتها على وفق أحكامه، وهذا القانون الإسلامي لا يتصور تطبيقه إلا من أناس يدينون بالولاء والخضوع التام لهذا القانون.

إن أي نظام مهما كان نوعه لا يمكن أن يقبل أن يسند المركز الأول فيه أو أي مركز هام إلا إلى شخص يؤمن تمام الإيمان بهذا النظام ويسعى جاهداً لنصرته.

---

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل، للقاضي أبي الحسن عبدالجبار بن أحمد، من الجزء المتم العشرين، القسم الأول في الإمامة ص ١٩٨.

(٢) نقلاً عن صحيح مسلم، بشرح النووي، ج ١٢ ص ٢٢٨.

(٣) الفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم، ج ٤ ص ١٦٦.

ثانياً:

البـــلوغ

وهو شرط أجمعت الأمة أيضاً على اشتراطه إلا الإمامية فإنهم شذوا عن هذا الإجماع، وجوزوا أن يكون الإمام طفلاً، بل بالغوا في ذلك وأجازوا إمامة الحمل في بطن أمه، وليس هذا بعجيب منهم، فإن طريق انعقاد الإمامة عندهم هو النص أي نص كل إمام سابق على اللاحق بعده، ابتداء من النبـي صلى الله عليه وسلم فإنه نص ـ في زعمهم ـ على علي بن أبـي طالب وعلي نص على الحسن وهكذا إلى آخر السلسلة التي يؤمنون بحصر الإمـامة فيهـا، يقول ابن حزم[1]: «وجميع فرق أهل القبلة ليس منهم أحد يجيز إمامة امرأة، ولا إمامة صبـي لم يبلغ إلا الرافضة فإنها تجيز إمامة الصغير الذي لم يبلغ والحمل في بطن أمه وهذا خطأ لأن من لم يبلغ فهو غير مخاطب، والإمام مخاطب بإقامة الدين».

فلا تصح رياسة الصبـي لسببين:

الأول: أن الصبـي محتاج في تسيير أموره إلى ولي يلاحظه ويشرف عليه فكيف يجوز أن يشرف هو على أمور الأمة[2]؟

الثاني: أن الصبـي لعلمه بأنه ليس مكلفاً وأن أعماله لا تحسب عليه شرعاً ـ ربما يخل عمداً بالمسؤولية الملقاة عليه[3].

ثم إن الحنفية مع إتفاقهم مع جماهير الأمة الإسلامية التي أجمعت على اشتراط البلوغ فيمن يتقلد الإمامة العظمى، إلا أنهم يجيزون في حال الضرورة أن يكون الإمام صبياً، فيقول صاحب الدر المختار[4]: «وتصح سلطنة متغلب للضرورة وكذا صبـي» وصوروا المسألة بحال ما إذا مات الإمام وله ابن صغير اتفقت الرعية على إمامته.

ولنا على هذا ملاحظة إذ إن الحنفية من القائلين بوجوب توفر شرط

---

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم، ج ٣ ص ١١٠.

(٢) مغني المحتاج، لمحمد بن أحمد الشربيني الخطيب، ج ٤ ص ١٣٠.

(٣) مآثر الإناقة في معالم الخلافة، لأحمد بن عبدالله القلقشندي، ج ١ ص ٣٢.

(٤) الدر المختار، لمحمد علاء الدين الحصكفي، الجزء الأول ص ٥١٢.

البلوغ في الإمام فكيف يمكن القول بأنه تصح إمامة الصبـي الذي لم يبلغ بعد؟ ستكون الإجابة أنهم نظروا إلى حال الضرورة وما توجبه من التسامح في بعض الشروط حتى لا تثور فتنة بين الناس بين مؤيد ومعارض، ولكنا إذا نظرنا إلى تمثيلهم لهذه الحال وهي حال الضرورة التي تصح ــ كما يقولون ــ تولية الصبـي فيها نجد مثالهم بعيداً كل البعد عن حال الضرورة المدعاة، إذ إن المثال لتلك الحال كما ذكره ابن عابدين ناقلاً له عن البزازية «مات السلطان واتفقت الرعية على سلطنة ابن صغير له»[1] إذ كيف يمكن أن نسمي هذه الحال حال الضرورة مع وجود اتفاق الرعية على سلطنة هذا الصغير؟ إن حال الضرورة متصورة في أن يجبر أصحاب السلطة الرعية على الخضوع لهذا الصغير، أما أن تقبل باختيارها وتتفق على سلطنة ابن صغير له، فهو مما لا يصح التمثيل به لحال الضرورة، وخطأ الرعية في هذه الحال ظاهر واضح، ولا يمكن تصور الرعية كلها مجمعـة على ذلك الخطأ، لأن الأمة معصومة عن الخطأ.

ولما كان تصرف الصبـي لا يعتد به شرعاً فقد أوجب الحنفية أن يفوض أهل الحل والعقد اختصاصات الإمام الهامة إلى والٍ يكون تابعاً لهذا الصبـي قالوا: «ويعد هذا الوالي نفسه تبعاً لابن السلطان لشرفه، والسلطان في الرسم هو الابن وفي الحقيقة هو الوالي، لعدم صحة الإذن بالقضاء والجمعـة ممن لا ولاية له[2]».

ويقول ابن عابدين[3]: «لكن ينبغي أن يقال إنه سلطان إلى غاية، وهي بلوغ الابن لئلا يحتاج إلى عزله عند تولية ابن السلطان إذا بلغ»، والملاحظ أن القول بجواز هذه التولية يمكن أن يكون مدخلاً إلى التحايل على إضفاء الصفة الشرعية على مبدأ التوارث في منصب رئيس الدولة الإسلامية، وذلك لأنهم قالوا: إن هذا الوالي هو السلطان في الحقيقة لكن إلى حين بلوغ هذا الصغير، فإذا بلغ انعزل الوالي وقلد الابن الإمامة، وهكذا ينقلب منصب الإمامة بكل

---

(١) حاشية ابن عابدين، الجزء الأول ص ٥١٢.

(٢) نفس المصدر، ص ٥١٢.

(٣) نفس المصدر، ص ٥١٢.

سهولة إلى نظام الوراثة الممنوع بإجماع المسلمين، إذ إن العجلة يمكن أن تستمر في دورانها على هذه الوتيرة، فترضى الرعية بسلطنة ابن صغير للإمام بعد موت أبيه، وبذلك تؤول الشروط المعتبرة في الإمام إلى عدم الاعتبار.

وهنا قد يرد سؤال هو: ما الحكم إذا فرض هذا الصبي في حال ضرورة فعلاً، أي بأن لم يكن هناك رضا من الشعب ولكنه فرض عليه قسراً. كأن ألزم الشعب به حاشية أبيه الذين يملكون السلطة ووسائل قهر الأمة؟ والجواب إن هذه فعلاً هي حال الضرورة، وعندئذٍ يجب على أهل الحل والعقد في الأمة إعلان أن هذا أمر غير شرعي، ويجب على الأمة أن تؤيدهم في هذا، والمطالبة بتولي مستوفي الشروط، فإذا استمر فرض هذا الصغير على الأمة فعندئذٍ لا يتصور تعطيل مصالح الأمة، فيجب نصب وال كما يقول الحنفية لهذا الصغير ولكن يجب أن يكون مستوفياً شروط الإمامة، فإن تمادي الذين لهم مقدرة فرض هذا الصغير ونصبوا والياً غير مستوف للشروط فيكون هذا أيضاً حال ضرورة تخضع لها الأمة مؤقتاً حتى لا تتعطل المصالح الدينية والدنيوية لأفراد الشعب. ولكن ليس للأمة أن ترضى بهذا الوضع باعتباره وضعاً يجب أن يستمر بل على الأمة وبخاصة أهل الحل والعقد انتهاز كل فرصة يمكن أن تساعد على تغيير هذا الوضع، وتولية مستوفي الشروط إذا لم تكن فتنة من محاولة التغيير هذه، أما أن ترضى الرعية وتتفق على تولية ابن صغير للإمام مكان والده بدون قسر ولا إكراه من سلطة فهي ليست حال ضرورة وهذا هو الخطأ الذي لا مبرر له.

ثالثاً:

العقل

وهذا شرط بديهي فلا تنعقد رياسة ذاهب العقل بجنون أو بغيره كالخبل، إذ إن ذاهب العقل يحتاج هو نفسه إلى ولي ليصرف له أموره فكيف توكل إليه أمور غيره، وإذا كان الصبي محروماً من تولي هذا المنصب لهذا السبب فذاهب العقل من باب أولى، قال الغزالي معللاً عدم جواز إمامة المجنون والصبي[1]:

---

(١) فضائح الباطنية، للغزالي، ص ١٨٠.

«فلا تنعقد لمجنون، فإن التكليف ملاك الأمر وعصامه، ولا تكليف على صبي ومجنون، لأن الرسول صلى الله عليه وسلم قال: «رفع القلم عن ثلاثة» وعد الصبي حتى يبلغ والمجنون حتى يفيق.

وقد قسم الماوردي[1] زوال العقل إلى قسمين:

الأول: ما يرجى زواله كالإغماء.

والثاني: ما لا يرجى زواله كالجنون والخبل.

فأما الأول وهو ما يرجى زواله كالإغماء، فهذا لا يمنع انعقاد الإمامة وكذلك لا يمنع من استدامتها، لأنه مرض قليل اللبث سريع الزوال.

وأما الثاني: وهو اللازم الذي لا يرجى زواله كالجنون والخبل فهو على قسمين: أحدهما: أن يكون مطبقاً لا تتخلله إفاقة، فهذا يمنع انعقاد الإمامة، وإذا طرأ على الإمام بعد توليه منصبه استحق العزل إذا تحققنا من وجود هذا المرض وقطعنا به فيه.

والقسم الثاني من اللازم الذي لا يرجى زواله: هو ألا يكون ذلك المرض ملازماً له في كل أوقاته، بل تتخلله أوقات إفاقة يعود بها إلى حال سلامته وحينئذٍ ينظر، فإن كان زمان المرض أكثر من زمان الإفاقة فهذا كالمرض الدائم يمنع انعقاد الإمامة وإذا طرأ على الإمام بعد انعقاد الإمامة له سلبياً استحق العزل به، وإن كان العكس هو الذي يحدث بمعنى أن يكون زمان الإفاقة أكثر من زمان المرض فقد اتفق العلماء على عدم انعقاد الإمامة معه، واختلفوا فيما إذا طرأ على الامام بعد توليه منصبه هل يمنع استدامتها أو لا يمنع على رأيين:

الأول: يقول بأنه يمنع من استدامتها أيضاً كما يمنع من ابتدائها، لأن من واجب الإمام النظر في مصالح الأمة وهذا المرض مع تكرره يخل بهذا الواجب.

الثاني: يرى أنه لا يمنع من استدامة الإمامة وإن كان يمنع انعقادها في الابتداء، لأن المطلوب وقت عقد الإمامة هو السلامة الكاملة وعند الخروج منها هو النقص الكامل.

---

(١) الأحكام السلطانية، للماوردي، ص ١٧.

ونرى أن الرأي الأول هو الأولى بالاعتبار، إذ إنه يجوز أن تجيء نوبة المرض في وقت تحتاج الأمة فيه إلى رأي الإمام وبته في مسائل هامة كأمور الحرب مثلاً، ولا يتصور أن تعطل أمثال هذه الأمور حتى يفيق الإمام.

وقد بين الماوردي عند الكلام على الشروط التي يجب توفرها فيمن يتولى القضاء ومنها العقل أنه لا بد من توافر الفطنة فيه فقال[1]: «ولا يكتفي فيه بالعقل الذي يتعلق به التكليف من علمه بالمدركات الضرورية حتى يكون صحيح التمييز جيد الفطنة بعيداً من السهو والغفلة، يتوصل بذكائه إلى إيضاح ما أشكل وفصل ما أعضل، وإذا كان هذا هو الشرط في الاعتداد بصفة العقل في القاضي فالإمام الأعظم من باب أولى.

رابعاً:
الحـــرّيـــة

هذا الشرط اشترطه العلماء حينما كان الرق منتشراً في عصورهم، فلا تنعقد رياسة العبد سواء أكان قناً أو مبعضاً أو مكاتباً أو مدبراً أو معلقاً عتقه بصفة[2] لأن المفروض في العبد شرعاً أن يكون كل وقته وجهده في خدمة سيده وهو مكلف بإطاعة الأوامر الصادرة له من هذا السيد ما دامت في طاقته وإذا كانت أموره تسير بأوامر غيره فكيف يمكن أن توكل إليه أمور الأمة؟ يقول صاحب المواقف وشارحه[3]: «لئلا يشغله خدمة السيد عن وظائف الإمامة ولئلا يحتقر فيعصي فإن الأحرار يستحقرون العبيد ويستنكفون عن طاعتهم» ويقول ابن عابدين[4]: «لأن العبد لا ولاية له على نفسه، فكيف تكون له الولاية على

---

(١) الأحكام السلطانية، ص ٦٥.

(٢) القن هو العبد الخالص، والمبعض الذي بعضه عبد وبعضه حر، كما لو كان العبد يملكه اثنان فأعتق أحدهما نصيبه، والمكاتب العبد الذي اتفق معه سيده على إعطائه الحرية مقابل مبلغ من المال، والمدبر العبد الذي علق سيده حريته على موته، بأن قال له: إذا مت فأنت حر.

(٣) المواقف، لعضدالدين الأيجي بشرحه للسيد الشريف الجرجاني، ج ٨ ص ٢٥٠.

(٤) حاشية ابن عابدين، الجزء الأول ص ٥١٢.

غيره، والولاية المتعدية فرع للولاية القائمة» ويعلل حجة الإسلام الغزالي[1] هذا الشرط بقوله: «فإن منصب الإمامة يستدعي استغراق الأوقات في مهمات الخلق فكيف ينتدب لها من هو كالمفقود في حق نفسه، الموجود لمالكه يتصرف تحت تدبيره وتسخيره! كيف وفي اشتراط نسب قريش ما يتضمن هذا الشرط إذ لا يتصور الرق في نسب قريش بحال من الأحوال».

وهذا الشرط قد اشترطه العلماء بالإجماع[2] ولم يشذ عن هذا الإجماع إلا الخوارج فإنهم جوزوا أن يكون الإمام عبداً[3] وشذوذ الخوارج لا يعده العلماء قادحاً في صحة الإجماع ولا يصح الاستدلال لمذهب الخوارج في إجازة أن يكون الإمام عبداً بقول الرسول صلى الله عليه وسلم: «اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة»[4] لأن هذا مبالغة في الأمر بطاعة الإمام حتى على فرض أن يكون عبداً حبشياً، أو هو محمول على ما إذا ولي العبد ولاية عامة غير ولاية رياسة الدولة[5]، والذي صرف اللفظ عن ظاهره هو إجماع الأمة الإسلامية على أن الإمامة لا تكون في العبيد، ولا يجيز العلماء أن يكون الإمام عبداً حقيقة إلا في حال الضرورة كما إذا تغلب عبد بالقوة والشوكة واستولى على مقاليد الحكم في البلاد ـ كما حدث من المماليك في حكم مصر ـ فإنه تجب طاعته إخماداً للفتنة التي يمكن أن تحدث بمقاومته، ما لم يأمر بمعصية[6] على أنه يجب أن لا يكون هذا وضعاً مستمراً، بل يجب على الأمة أن تنتهز كل فرصة سانحة لخلعه إذا أمنت وقوع الفتن.

---

(١) فضائح الباطنية، لأبي حامد الغزالي، ص ١٨٠.
(٢) البحر الزخار، لأحمد بن يحيى بن المرتضى، ج ٥ ص ٢٨١.
(٣) الملل والنحل، للشهرستاني، الجزء الأول ص ١٥٨.
(٤) إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، للقسطلاني، الجزء العاشر ص ٢٦٤.
(٥) نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، لشمس الدين محمد بن أبي العباس الرملي، ج ٧ ص ٣٨٩؛ ومغني المحتاج، لمحمد بن أحمد الشربيني الخطيب، ج ٤ ص ١٣٠.
(٦) إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، للقسطلاني، الجزء العاشر ص ٢٦٤.

خامساً:

الـــذكـــورة

وقد اشترطها العلماء بالإجماع فيمن يرشح لتولي منصب رياسة الدولة، يقول حجة الإسلام الغزالي[١]: «فلا تنعقد الإمامة لامرأة وإن اتصفت بجميع خلال الكمال وصفات الاستقلال، وكيف تترشح امرأة لمنصب الإمامة وليس لها منصب القضاء، ولا منصب الشهادة في أكثر الحكومات؟».

وقد احتج العلماء على ذلك رواه البخاري[٢] من حديث أبـي بكرة رضي الله عنه أنه قال: نفعني الله بكلمة سمعتها من رسول الله صلى الله عليه وسلم أيام الجمل بعدما كدت أن ألحق بأصحاب الجمل، فأقاتل معهم. قال: لما بلغ رسول الله صلى الله عيه وسلم أن أهل فارس ملكوا بنت كسرى، قال: «لن يفلح قوم ولُّوا أمرهم امرأة» وزاد الترمذي[٣]: «فلما قدمت عائشة البصرة ذكرت قول رسول الله صلى الله عليه وسلم فعصمني الله تعالى به».

يقول القلقشندي[٤]: والمعنى في ذلك أن الإمام لا يستغني عن الاختلاط بالرجال والمشاورة معهم في الأمور، والمرأة ممنوعة من ذلك. ولأن المرأة ناقصة في أمر نفسها حتى لا تملك النكاح فلا تجعل إليها الولاية على غيرها. وقريب من هذا قول ابن عابدين[٥]: «لأن النساء أمرن بالقرار في البيوت فكان مبنى حالهن على الستر وإليه أشار النبـي صلى الله عليه وسلم حيث قال: «كيف يفلح قوم تملكهم امرأة»، ويقول الكمال بن أبـي شريف: «واشتراط الذكورة لبيان أن إمامة المرأة لا تصح، إذ النساء ناقصات عقل ودين كما ثبت به الحديث الصحيح، ممنوعات من الخروج إلى مشاهد الحكم ومعارك الحرب[٦].

---

(١) فضائح الباطنية، لأبـي حامد الغزالي، ص ١٨٠.

(٢) صحيح البخاري، ج ٩ ص ٥٥.

(٣) الترمذي، ج ٩ ص ١١٩.

(٤) أحمد بن عبدالله القلقشندي في مآثر الإنافة في معالم الخلافة، ج ١ ص ٣١، ٣٢.

(٥) حاشية ابن عابدين، الجزء الأول ص ٥١٢.

(٦) المسامرة، للكمال بن أبـي شريف في شرح المسايرة للكمال بن الهمام، ص ١٦٣.

ثم إن العلماء قد ألحقوا الخنثى بالمرأة احتياطاً، فلم يبيحوا له تقلد منصب الإمامة وإن بان ذكراً، كما هو شأنه في تولي القضاء بل الإمامة أولى[1].

ومع أن العلماء قد اختلفوا في جواز تولي المرأة القضاء، فأجاز ابن جرير الطبري ــ كما هو المنقول عنه ــ أن تلي القضاء في كل الأمور بلا استثناء، أي سواء في ذلك ما يتصل بالحدود والدماء وغيرها، وكذلك يرى ابن حزم الظاهري جواز توليتها القضاء ومنع جمهور العلماء من توليتها القضاء في أي أمر من الأمور، على معنى أن رئيس الدولة يأثم إذا ولاها هذا المنصب، وإذا حكمت بعد توليتها القضاء في أي أمر من الأمور لا ينفذ حكمها، عدا الحنفية فقد قالوا، مع إثم من ولاها فإنه ينفذ حكمها إذا حكمت في الأمور التي تصح شهادتها فيها، ولا ينفذ حكمها فيما لا تصح فيها شهادتها، وهي الحدود والدماء[2].

نقول: مع أن العلماء قد اختلفوا في هذا، إلا أنهم قد أجمعوا على عدم جواز توليتها منصب رياسة الدولة[3] وليس هذا تعصباً من أئمة الفقه الإسلامي بل لأن طبيعة المرأة وتكوينها الجسماني يتنافى مع قيامها بأعباء هذا المنصب الخطير لأنه قد يطلب من الرئيس أن يتولى قيادة الجيوش بنفسه والاشتراك في الحرب وتحمل أهوالها وغير ذلك من الأعمال التي تتطلب قدرة خاصة وكفاءة جسمية معينة وهو ما لا يتفق مع طبيعة المرأة وتكوينها، يقول زين الدين قاسم[4]: «وأما الذكورة فلأن المرأة لا تصلح للقهر والغلبة وجر العساكر وتدبير الحروب، وإظهار السياسة غالباً».

---

(١) نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، لشمس الدين محمد بن أبي العباس الرملي، ج ٧ ص ٣٨٩.

(٢) فتح القدير للكمال بن الهمام، ج ٥ ص ٤٨٦؛ وحاشية ابن عابدين، ج ٤ ص ٤١٣. والمحلى لابن حزم، ج ٩ المسألة ٤٢٩.

(٣) المواقف، لعضد الدين الإيجي بشرحه للسيد الشريف الجرجاني، ج ٨ ص ٣٥٠. وانظر: البحر الزخار، لأحمد بن يحيى بن المرتضى، ج ٥ ص ٣٨١، فقد بينا أن المرأة لا تلي الإمامة بالإجماع.

(٤) حاشية زين الدين قاسم على المسايرة، ص ١٦٤.

والملاحظ أن هذا الرأي هو المتفق مع طبيعة تكوين المرأة الجسمي والنفسي والعقلي ولا أدل على ذلك من استقراء حال الناس في كافة الأعصر قديمها وحديثها وملاحظة أن النابغين في تولي القيادة العامة في كافة الشعوب كانت الغالبية العظمى منهم من الرجال، ولم يظهر نبوغ النساء في قيادة الشعوب إلا في ظروف نادرة ولأسباب لا تتكرر كثيراً، ولا يصح إرجاع ذلك إلى أن الرجل كان متفوقاً على المرأة في هذا الميدان لاستعمال قوته التي يفوق المرأة فيها مما أتاح له الفرص التي حرمت المرأة منها، أو لأنه منعها من التعلم سنوات طويلة مما جعلها تقنع بدور التابع للرجل، لا يصح أن يقال هذا، لأن استعمال الرجل قوته في إبراز جانب التفوق إن كان طريقاً عادياً متبعاً في العصور الماضية، فقد انعدم هذا الطريق أو كاد أن ينعدم في العصر الحديث ومع ذلك فالقيادات لا زالت في أيدي الرجال، إلا ما ندر، في الوقت الذي أتيح للمرأة فرصة التعلم المتاحة للرجل، وكذلك لا يصح إرجاع ظهور قيادات أكثر في جانب الرجل إلى الكثرة العددية في الرجال دون النساء، إذ إنه في بعض البلاد التي تدل الإحصاءات على أن الكثرة العددية في جانب النساء، كما حدث في ألمانيا بعد الحرب العالمية فإن عدد الرجال كان قليلاً بالنسبة إلى عدد النساء، لأن الحرب أفنت من الرجال أكثر ومع ذلك ومع كون الفرصة متاحة للمرأة لإثبات تفوقها على الرجل، فالنبوغ القيادي والفكري والعلمي في جميع المجالات كان متحققاً في جانب الرجل أكثر منه في جانب المرأة، مع أن المرأة في ألمانيا بعد الحرب لم يقم أي مانع في سبيل تفتحها على جميع آفاق المعرفة، والتعليل الوحيد لتفوق الرجل على المرأة في مجالات القيادة والسياسة والعلوم والفنون والآداب إنما هو تكوين وطبيعة كل من الرجل والمرأة وليس عيباً أن يطالب الإنسان بالأمور المتفقة مع طبيعته واستعداده وإنما العيب أن يطالب بما يتعارض مع ذلك، وللمرأة مجالاتها الأخرى التي تتفوق فيها عن الرجل، كتفوقها في تربية الأولاد، وغرس الصفات الفاضلة فيهم، وتنشئتهم على مبادىء الدين والدفاع عن الوطن، فالبيت هو مملكتها، والرجال صنعتها.

سادساً:

الاجــتهــاد

أكَّدَ جمهور العلماء على أن هذا الشرط لا بد من توفره فيمن يرشح للإمامة العظمى، قال صاحب المواقف وشارحه[1]: «الجمهور على أن أهل الإمامة ومستحقها من هو مجتهد في الأصول والفروع ليقوم بأمور الدين متمكناً من إقامة الحجج وحل الشبه في العقائد الدينية، مستقلاً بالفتوى في النوازل وأحكام الوقائع، نصاً واستنباطاً لأن أهم مقاصد الإمامة حفظ العقائد وفصل الحكومات ورفع المخاصمات ولن يتم ذلك بدون هذا الشرط، بل لقد نقل إجماع العلماء على ضرورة هذا الشرط فيقول شمس الدين الرملي: «إن هذا الشرط لا بد منه في الإمامة كالقاضي وأولى بل حكى فيه الإجماع»[2]. وعلى الرغم من أن عبارة الرملي هنا تشعر بأن حكاية الإجماع على هذا الشرط لم تكن عنده قوية حيث برهن أولاً على اشتراطه بالقياس على القاضي ثم ثنى بأنه «حكى فيه الإجماع»، ومعلوم أن دلالة الإجماع عند تحققه أقوى من دلالة القياس فكان مقتضى الترتيب الطبيعي عند ذكر الأدلة أن يذكر الإجماع أولاً ثم يذكر القياس وحيث لم يقطع بحصول الإجماع، على الرغم من ذلك فإن هذا يدل على أن الذين اشترطوا الاجتهاد في الإمام بلغوا من الكثرة حداً قربهم من الإجماع، وقد ذهب الحنفية إلى عدم اشتراط الاجتهاد في الإمام فنراهم عندما يبينون شروط الإمامة العظمى لا يعدون منها شرط الاجتهاد وقد صنع ذلك من أئمة الحنفية صاحب الدر المختار[3] ولم يخالفه ابن عابدين في حاشيته[4] والظاهر أن عدم اشتراط الاجتهاد في الرئيس الأعلى هو الرأي الذي يمثل المذهب الحنفي، وإلا فلو كان

(١) المواقف، لعضدالدين الإيجي بشرحه للسيد الشريف الجرجاني، ج ٨ ص ٣٤٩.

(٢) نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج لشمس الدين محمد بن أبي العباس الرملي، ج ٧ ص ٣٨٩.

(٣) محمد علاء الدين الحصكفي في الدر المختار، ج ١ ص ٥١٢.

(٤) حاشية ابن عابدين، الجزء الأول ص ٥١٢، حيث لم يشر إلى أن الاجتهاد شرط في الإمام.

علماء الحنفية الذين كتبوا في الإمامة العظمى ولم يشترطوا هذا الشرط يعبرون عن رأيهم الشخصي لذكروا الرأي المعتمد في مذهبهم مع ذكرهم رأيهم الشخصي، ولكنهم لما لم يفعلوا ذلك دل على أن هذا الرأي هو الرأي المعتمد في الفقه الحنفي، بل إننا نرى علماء الحنفية، يصرحون فعلاً بأن الاجتهاد ليس شرطاً من شروط الإمامة عند الحنفية، فيقول زين الدين قاسم أحد أعلام الحنفية في حاشيته على كتاب المسايرة للكمال بن الهمام[1] إن الشروط اللازمة عند الحنفية التي لا تنعقد الإمامة بدونها هي الإسلام والذكورة والحرية والعقل وأصل الشجاعة وأن يكون قرشياً. اهـ. أي وما عدا هذه الشروط فشروط ينظر إليها على أنها مكملات ترجح من وجدت فيه على من عداه.

وقد عد الكمال بن الهمام وهو من أئمة الحنفية «العلم» شرطاً من الشروط الواجبة في الإمامة العظمى، ولكنه لم يرد به علم المجتهد كما هو المراد به عند أكثر العلماء عندما يعبرون عن شرط الاجتهاد بالعلم، فإنهم إذا ذكروا العلم من بين الشروط الواجب توفرها في الإمام يبينون أن مرادهم بذلك هو علم المجتهد، يقول الإمام الشافعي في مقام بيان شروط الإمامة[2]: «والعلم بحيث يصلح أن يكون مفتياً من أهل الاجتهاد» ويقول صاحب مآثر الإنافة في هذا المقام أيضاً[3]: «العلم المؤدي إلى الاجتهاد في النوازل والأحكام فلا تنعقد إمامة غير العالم بذلك» ويقول صاحب البحر الزخار[4]: «والثاني العلم فيجب كونه مجتهداً إجماعاً ليتمكن من إجراء الشريعة على قوانينها» ويقول ابن خلدون بعد أن عد العلم من شروط منصب الإمامة[5]: «ولا يكفي من العلم إلا أن يكون مجتهداً لأن التقليد نقص، والإمامة تستدعي الكمال في الأوصاف والأحوال». ويقول صاحب الروضة[6]: «شروط الإمام وهي كونه مكلفاً مسلماً

---

(١) حاشية زين الدين قاسم على المسايرة، ص ١٦٤.

(٢) الفقه الأكبر، للإمام الشافعي، ص ٣٩.

(٣) مآثر الإنافة في معالم الخلافة، لأحمد بن عبدالله القلقشندي، ج ١ ص ٣٧.

(٤) أحمد بن يحيى بن المرتضى، ج ٥ ص ٣٧٩.

(٥) المقدمة، ص ١٦١.

(٦) روضة الطالبين وعمدة المفتين، للنووي من الورقة رقم ٣٠٢ مخطوط بمكتبة الأزهر.

عدلاً، حراً، ذكراً عالماً مجتهداً . . ، إلخ . فالعلماء الذين يعدون الاجتهاد شرطاً من شروط الإمامة تارة يعبرون عن هذا الشرط بالاجتهاد، وتارة يذكرون العلم ويريدون به علم المجتهد كما بينا. وأما الكمال بن الهمام وهو من أئمة الفقه الحنفي فلم يرد بالعلم هنا علم المجتهد بل أراد به علم المقلد في الأصول والفروع بدليل أنه بعد أن بين الشروط المطلوبة في الإمام وعد العلم منها قال[1]: وزاد كثير الاجتهاد في الأصول والفروع.

ثم إن جمهور العلماء باشتراطهم الاجتهاد في الإمام فإنما يعنون بذلك أن يتحقق فيه الأمور الآتية بعد توفر شرط الإسلام:

أولاً: أن يكون عارفاً باللغة العربية المقدار الذي يستطيع بواسطته فهم آيات الأحكام وأحاديثها، وذلك لأن القرآن والسنة وهما المصدران الأولان للأحكام الشرعية عربيان، ولا يستطيع المجتهد أن يفهم الأدلة إلا إذا كان على علم باللغة العربية.

ثانياً: أن يكون على علم بآيات الأحكام، فيعرف معناها وما يتعلق بها من عموم وخصوص وإجمال وتفصيل، وإطلاق وتقييد، وحقيقة ومجاز وناسخ ومنسوخ إلى غير ذلك[2].

وقد بين العلماء أن ليس المراد من علمه بآيات الأحكام أن يكون حافظاً لها عن ظهر قلب وإنما مرادهم بذلك أن يكون على معرفة بكيفية الرجوع إليها عندما يريد أن يستنبط حكماً من الأحكام.

ثالثاً: أن يكون على علم بأحاديث الأحكام، فيعرف سندها من تواتر، وآحاد أو شهرة، وأن يكون على معرفة بحال راوي الحديث من الجرح والتعديل حتى يمكنه معرفة الأحاديث الصحيحة من غيرها، ولما كانت المدة الزمنية الفاصلة بيننا الآن وبين هؤلاء الرواة طويلة، فقد اكتفى العلماء بتعديل الأئمة

---

(١) المسامرة، للكمال بن أبي شريف في شرح المسايرة للكمال بن الهمام، ص ١٦٢ ــ ١٦٨، حيث أشار الكمال بن أبي شريف إلى ما ذكرناه هنا من أن مراد الكمال بن الهمام من العلم هو علم المقلد.

(٢) كمعرفه المشترك والمحكم والمتشابه.

الكبار الذين توفرت فيهم الثقة بالنسبة لعلم الحديث كالبخاري ومسلم وغيرهما من علماء الحديث.

ويجب كذلك أن يكون المجتهد على معرفة بمتن أحاديث الأحكام من النواحي التي سبقت بالنسبة إلى معرفة آيات الأحكام.

رابعاً: نظراً إلى أن استنباط الأحكام محتاج إلى معرفة القواعد الأصولية التي يمكن بواسطتها استنباط هذه الأحكام فإنه يجب أن يكون عالماً بقواعد أصول الفقه.

خامساً: يجب أن يكون عالماً بالمسائل التي أجمع الفقهاء عليها كي لا يخالف باجتهاده ما أجمع عليه العلماء في إحدى المسائل فيؤدي ذلك إلى ارتكابه فعلاً محرماً لأن مخالفة إجماع العلماء حرام[1].

ويظهر من كلام قاضي القضاة عبدالجبار بن أحمد في كتابه «شرح الأصول الخمسة» أن شرط الاجتهاد يتحقق في الإمام إذا كانت له قدرة الرجوع إلى أقوال العلماء وترجيح بعضها البعض الآخر فيقول[2]، «وإذا اعتبرنا كون الإمام مجتهداً فليس من ضرورته أن يكون حافظاً لكتب الفقهاء وحكاياتهم وترتيب أبواب الفقه بل إذا كان بحيث يمكنه المراجعة إلى العلماء وترجيح أقوال بعضهم على البعض كفى، غير أنه لا يكون على هذا الوصف حتى يعلم شيئاً من اللغة ليمكنه النظر في كتاب الله تعالى ومعرفة ما أراده بخطابه ما لم يرده، وإن كان في معرفة مراد الله بخطابه وغير ذلك يحتاج إلى أمور أخرى غير العلم بالعربية المجردة وهو أن يكون عالماً بتوحيد الله تعالى وعدله وما يجوز على الله تعالى من الصفات وما لا يجوز، وما يجب له من الصفات وما لا يجب، ويكون عالماً بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم، فإذن قولنا ينبغي أن يكون مجتهداً، يجمع هذه الأمور كلها»، وكلامه هذا يوهم الاكتفاء بما دون صفة الاجتهاد المطلق إلا أن كلامه في كتابه «المغني» صريح في اشتراط تحقق صفة الاجتهاد المطلق إذ

---

(١) الموجز في أصول الفقه، للأستاذ عبدالجليل القرنشاوي وآخرين، ص ٢٩١ وما بعدها.

(٢) شرح الأصول الخمسة لقاضي القضاة عبدالجبار بن أحمد المعتزلي الشافعي المذهب، ص ٧٥٢.

قال[1]: «فيجب أن يكون عالماً بطريقة الاجتهاد فيما يعرض من الأحكام إذا كان طريقها الاجتهاد، فإن مهدت له الاجتهاد عمل عليه، وإلا شاور فيه العلماء وأخذ بأصح الأقاويل، وما ليس طريقه الاجتهاد يجب أن يكون عالماً به أو بالطريق الموصل إليه، لأن عند ذلك يتمكن مما فوض إليه، فإنما المعتبر أن يكون متمكناً من ذلك».

«فإن قيل: فيجب وإن لم يكن من أهل الاجتهاد أن يجوز كونه إماماً بأن يرجع إلى قول العلماء، قيل: قد ثبت أن ذلك يمتنع في الحكام فإن الإمام يجب أن يكون أعلى رتبة فلا يصح ذلك منه، ولأن إلزام الحكم أوكد من الفتيا. فإذا لم يحل أن يفتي إلا وهو من أهل الاجتهاد فبأن لا يحل أن يحكم إلا وهو كذلك أولى». ا. هـ.

ويجب أن نعلم أنه إذا ما توافرت صفة العلم في الإمام ثم أصيب بعد توليه منصبه بمرض أفقده هذه الصفة فإنه في هذه الحال مستحق للعزل عند من يرون اشتراط صفة العلم في الإمام.

استدلال كل من الجمهور ومخالفيهم على ما يذهبون إليه:

يعتمد جمهور العلماء فيما يذهبون إليه من وجوب تحقق الاجتهاد في رئيس الدولة على ناحيتين:

الأول: القياس، والثانية طبيعة العمل الموكول إلى الرئيس وما يستلزمه من أوصاف خاصة حتى يؤدي على الوجه الذي أوجبه الشارع.

أما فيما يختص بالناحية الأولى فقد قاسوا منصب الإمامة العظمى على منصب القضاء فإذا كان القاضي يشترط فيه أن يكون مجتهداً فكذلك الإمام من باب أولى، يقول أبو بكر الباقلاني بعد أن عد الاجتهاد شرطاً من الشروط الواجبة في الإمام «لأن القاضي الذي يكون من قبله يفتقر إلى ذلك فالإمام

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل، للقاضي عبدالجبار بن أحمد، الجزء المتم العشرين القسم الأول ص ٢٠٩.

أولى[1]»، وقال شمس الدين الرملي أيضاً مثل ذلك[2].

وأما ما يختص بالناحية الثانية فقد قال القلقشندي[3]: «لأنه محتاج إلى أن يصرف الأمور على النهج القويم ويجريها على الصراط المستقيم، ولأن يعلم الحدود ويستوفي الحقوق، ويفصل الخصومات بين الناس، وإذا لم يكن عالماً مجتهداً لم يقدر على ذلك» وقريب منه قول الكمال بن أبي شريف[4]: «ليتمكن بذلك من إقامة الحجج وحل الشبه في العقائد الدينية، ويستقل بالفتوى في النوازل وأحكام الوقائع نصاً واستنباطاً، لأن أهم مقاصد الإمامة حفظ العقائد، وفصل الحكومات ورفع الخصومات» أما ابن خلدون فقد اشترط الاجتهاد بقوله[5]: «لأن التقليد نقص، والإمامة تستدعي الكمال في الأوصاف والأحوال».

ولا يصح الاعتراض على هذا الشرط بأن أكثر من تقلد رياسة الدولة الإسلامية بعد الخلفاء الراشدين كانوا غير مجتهدين، لأنهم تقلدوا هذه الرياسة بالقهر والغلبة لا بالطريق الشرعي الصحيح[6].

وأما الذين ذهبوا إلى عدم وجوب هذا الشرط فقد بنوا رأيهم على أن اجتماع هذا الشرط مع غيره من الشروط المطلوبة في واحد نادر، ويمكنه أن يفوض غيره من المجتهدين في الحكم في الأمور التي تستدعي الاجتهاد، أو يحكم بعد أن يستفتي العلماء[7].

وأرى بعد بيان وجهة نظر كل من الفريقين السابقين أن أذكر نص كلام

---

(١) الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، للقاضي أبي بكر الباقلاني، ص ٦٩.

(٢) نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، لشمس الدين محمد بن أبي العباس الرملي، ج ٧ ص ٣٨٩.

(٣) مآثر الإنافة في معالم الخلافة، لأحمد بن عبدالله القلقشندي، الجزء الأول ص ٣٧.

(٤) المسامرة للكمال بن أبي شريف في شرح المسايرة للكمال بن الهمام، ص ١٦٦.

(٥) المقدمة، ص ١٦١.

(٦) نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، لشمس الدين محمد بن أبي العباس الرملي، ج ٧ ص ٣٨٩.

(٧) المسامرة، للكمال بن أبي شريف في شرح المسايرة للكمال بن الهمام، ص ١٦٦.

حجة الإسلام الغزالي في هذا المقام[1] وإن كان في هذا النص بعض الطول إلا أنني أرى داعياً إلى ذلك إذ إنه يوضح الحكم الشرعي لعصرنا الذي نعيش فيه، حيث يصعب[2] توفر صفة الاجتهاد فيمن يتصدى لرياسة الدولة الإسلامية.
وقد قال الغزالي هذا الكلام في مقام رده على اعتراض بأن العلماء قد قالوا بشرط الاجتهاد في الإمام، ولا يمكنكم دعوى وجود هذا الشرط[3]، ولو ادعيتم أن الاجتهاد ليس شرطاً من شروط الإمامة لكنتم قد خرجتم عما اتفق عليه العلماء، وأجاب الغزالي: «لو ذهب ذاهب إلى أن بلوغ درجة الاجتهاد لا يشترط في الإمامة لم يكن في كلامه إلا الإعزاب عن العلماء الماضيين، وإلا فليس فيه ما يخالف مقتضى الدليل وسياق النظر، فإن الشروط التي تدعي للإمامة شرعاً لا بد من دليل يدل عليها، والدليل إما نص من صاحب الشرع وإما النظر في المصلحة التي طلبت الإمامة لها ولم يرد النص من شرائط الإمامة في شيء إلا في النسب، إذ قال إن الأئمة من قريش فأما ما عداه فإنما أخذ من الضرورة والحاجة الماسة في مقصود الإمامة إليها فهذا كما شرطنا: العقل، والحرية، وسلامة الحواس، والهداية، والنجدة، والورع فإن هذه الأمور لو قدر عدمها لم ينتظم أمر الإمامة بحال من الأحوال، وليست رتبة الاجتهاد مما لا بد منه في الإمامة ضرورة، بل الورع الداعي إلى مراجعة أهل العلم فيه كاف. فإذا كان

(١) فضائح الباطنية لأبي حامد الغزالي، ص ١٩١ ــ ١٩٣.
(٢) قلت: «إنه يصعب ولم أعبر بالاستحالة كما عبر بها بعض المحدثين الذين ناقشناهم سابقاً وفرق بين التعبيرين.
(٣) كان الغزالي يدافع عن الخليفة العباسي «المستظهر بالله» ولقد ألف كتابه فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية «أو المستظهري في الرد على الباطنية» لما رأى استفحال أمر الشيعة الإسماعيلية وانتشار الدعوة لهم وهذا الكتاب يظهر فيه دفاعه واضحاً عن المستظهر بالله حتى إن كلامه الذي ننقله الآن منه كان في ظني يقصد به الرد على ما يمكن أن يوجه إلى المستظهر بالله من عدم صلاحيته لتولي الخلافة لفقده شرط الاجتهاد فأجاب الغزالي على اعتراض من يمكن أن يقول: إن العلماء يشترطون الاجتهاد في الإمام ومع ذلك فهذا الشرط ليس موجوداً الآن، ومع ميل الغزالي إلى الخليفة الذي يدافع عنه إلا أن ميله هذا لم ينحرف به عن الحكم الصحيح وقول الحق الذي يوجبه عليه دينه وعلمه.

المقصود ترتيب الإمامة على وفق الشرع، فأي فرق بين أن يعرف حكم الشرع بنظره أو يعرفه باتباع أفضل أهل زمانه؟ وإذا جاز للمجتهد أن يعول على قول واحد ويروي له حديثاً فيحكم به إماماً كان أو قاضياً فما المانع من أن يحكم بما يتفق عليه العلماء في كل واقعة؟ وإن اختلف فيتبع فيه قول الأفضل الأعلم ثم يقول الغزالي: وأكثر مسائل الإمامة وأحكامها مسائل فقهية ظنية يحكم فيها بموجب الرأي الأغلب، وما ذكرته مسلك واضح فيه، ولكني لا أوثر الإعزاب عن الماضين ولا الانحراف عن جادة الأئمة المنقرضين، فإن الانفراد بالرأي والانسلال عن موافقة الجماهير لا ينفك عن آثاره نفرة القلوب، لكني أستميح مسلكاً مقتبساً من كلام الأئمة المذكورين وأقول، اختلف الناس في أن أهل الاختيار لو عقدوا عقد البيعة للمفضول وأعرضوا عن الأفضل هل تنعقد الإمامة مع الاتفاق على أن تقديم الأفضل عند القدرة واجب متعين، ثم ذهب الأكثرون إلى أنها إذا عقدت للمفضول مع حضور الأفضل انعقدت ولم يجز خلعه بسبب الأفضل، وأنا من هذا أنشىء وأقول: إن رددناها في مبدأ التولية بين مجتهد في علوم الشرع وبين متقاصر عنها فيتعين تقديم المجتهد، لأن اتباع الناظر علم نفسه له مزية رتبة على اتباع علم غيره بالتقليد، والمزايا لا سبيل إلى إهمالها مع القدرة على مراعاتها، أما إذا انعقدت الإمامة بالبيعة أو تولية العهد لمنفك عن رتبة الاجتهاد وقامت له شوكة وأذعنت له الرقاب ومالت إليه القلوب، فإن خلا الزمان عن قرشي مجتهد يستجمع جميع الشروط وجب الاستمرار على الإمامة المعقودة إن قامت له الشوكة.

«وهذا حكم زماننا، وإن قدر ــ ضرباً للمثل ــ حضور قرشي مجتهد مستجمع للورع والكفاية وجميع شرائط الإمامة واحتاج المسلمون في خلع الأول إلى تعرض لإثارة فتن واضطراب أمور لم يجز لهم خلعه والاستبدال به، بل تجب عليهم الطاعة له والحكم بنفوذ ولايته وصحة إمامته، لأنا نعلم بأن العلم مزية روعيت في الإمامة تحسينا للأمر وتحصيلاً لمزيد المصلحة في الاستقلال بالنظر والاستغناء عن التقليد، وأن الثمرة المطلوبة من الإمامة تطفئه الفتن الثائرة في تفرق الآراء المتنافرة فكيف يستجيز العاقل تحريك الفتنة وتشويش نظام الأمور وتفويت أصل المصلحة في الحال تشوفاً إلى مزية دقيقة في الفرق بين النظر والتقليد!».

وهذا الذي ذكره الغزالي هو الذي نرتضيه فيما يتصل بهذا الشرط. ونرى أنه يبين حكم الشريعة الإسلامية في عصرنا الحالي حيث يصعب توفر شرط الاجتهاد في أفراد المسلمين عامة فضلاً عمن يتصدون لرياسة الدول الإسلامية.

إلا أننا يجب أن ننبه إلى أن الغزالي لم يترك هذه الحال بدون قيود تعصم الإمام أو يراد بها أن تعصمه من أن يجنح به عدم توفر صفة الاجتهاد فيه إلى إصدار أحكام قد لا تكون هي المطلوبة شرعاً، فيقول بعد التوضيح المتقدم[1]: «ولكن بعد هذا شرطان: أحدهما أن لا يمضي كل قضية مشكلة إلا بعد استنتاج قرائح العلماء والاستظهار بهم، وأن يختار لتقليده عند التباس الأمر واختلاف الكلمة أفضل أهل الزمان وأغزرهم علماً. والثاني: أن يسعى لتحصيل العلم وحيازة رتبة الاستقلال بعلوم الشرع فإن الإمامة وإن كانت صحيحة منعقدة في الحال فخطاب الله تعالى قائم بإيجاب العلم وافتراض تحصيله».

سابعاً:

العدالة

العدالة ملكة في النفس تمنع صاحبها من ارتكاب الكبيرة[2] والإصرار على الصغيرة وقد اختلف تعبير العلماء عن هذا الشرط، فالأكثرون يعبرون عنه بالعدالة وعبر عنه الإمام الشافعي بالصلاح في الدين[3]، وبعضهم كالغزالي عبر عنه بالورع[4]، ويريد به نفس المعنى الذي يراد من كلمة العدالة، إذ إنه عند كلامه عن صفة الورع واشتراطها فيمن يتولى رياسة الأمة، قال[5]: «والجبلة الإنسانية بالسوء أمارة، والتقى في أرجوحة الهوى يغلب تارة ويعجز تارة،

(١) فضائح الباطنية للغزالي، ص ١٩٢.

(٢) الكبيرة هي ما ورد فيها وعيد شديد في كتاب الله أو على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم، كالقتل، والزنا، والسرقة، وشرب الخمر، وأكل مال اليتيم، وشهادة الزور.

(٣) الفقه الأكبر، للإمام الشافعي، ص ٣٩.

(٤) أحياء علوم الدين، للغزالي، ج ٢ ص ٣٠٢، حيث يقول: شرائط الإمامة بعد الإسلام والتكليف خمسة: الذكورة والورع والعلم والكفاية ونسبة قريش.

(٥) فضائح الباطنية، للغزالي، ص ١٩٠.

والشيطان ليس يفتر عن الوسواس، والزلات تكاد تجري على الأنفاس ــ فكيف يتخلص البشر عن اقتحام محظور، والتورط في محظور؛ ولذلك قال الشافعي رضي الله عنه في شرط عدالة الشاهد: «ولا يعرف أحد بمحض الطاعة حتى لا يتضمخ بمعصية ولا أحد بمحض المعصية حتى لا يقدم على طاعة، ولا ينفك أحد عن تخليط، ولكن من غلبت الطاعات في حقه المعاصي وكانت تسوءه سيئته وتسره حسنته فهو مقبول الشهادة، ولسنا نشترط في عدالة القضاء إلا ما نشترطه في الشهادة، ولا نشترط في الإمامة إلا ما نشترطه في القضاء».

فقد بان إذن أن الغزالي يريد بالورع معنى العدالة الذي عبر به أكثر الذين تعرضوا للكتابة في الإمامة العظمى، وهو يرى رأي الإمام الشافعي في أن العدالة تتحقق فيمن غلبت طاعته معصيته وساءته سيئته وسرته حسنته.

وقد اشترط الماوردي عدة شروط حتى تتحقق العدالة المطلوبة، فقال في ولاية القضاء[1]: «والعدالة أن يكون صادق اللهجة، ظاهر الأمانة، عفيفاً عن المحارم، متوقياً المآثم، بعيداً من الريب، مأموناً في الرضا والغضب، مستعملاً لمروءة مثله في دينه ودنياه».

واعتبار العدالة في الإمام قال به الجمهور من علماء الأمة إذ إن هذا الشرط مطلوب في الشاهد والقاضي ولا شك أن الإمامة العظمى أعلى منزلة منهما.

والفسق هو نقيض العدالة، وإذا كان هذا مانعاً من تقليد القضاء والشهادة فبأن يكون مانعاً من تولي الإمامة العظمى من باب أولى[2]، وإذا كان مطلوباً من الإمام أن ينظر في مصالح المسلمين فكيف يتم ذلك وهو بفسقه لم ينظر في أمور دينه[3] يقول سعدالدين التفتازاني في هذا المقام[4]: «والفاسق لا يصلح لأمر الدين ولا يوثق بأوامره ونواهيه، والظالم يختل به أمر الدين

---

(١) الأحكام السلطانية، للماوردي، ص ٦٦ طبع مصطفى الحلبي.

(٢) المغني في أبواب التوحيد والعدل، للقاضي عبدالجبار بن أحمد، الجزء المتم العشرين، القسم الأول في الإمامة ص ٢٠١.

(٣) مآثر الإنافة في معالم الخلافة، لأحمد بن عبدالله القلقشندي، الجزء الأول ص ٣٦.

(٤) شرح السعد على المقاصد، الجزء الثاني ص ٢٠٣.

والدنيا، وكيف يصلح للولاية وما الوالي إلا لدفع شره؟ أليس بعجيب استرعاء الذئب؟!».

وقد خالف فقهاء الحنفية الجمهور في القول باشتراط العدالة في الإمام، فلم يعد الحنفية العدالة شرطاً من الشروط الواجبة، وأجازوا أن يلي الفاسق أمر الأمة لكنهم يكرهون ذلك[1]، وهم ينظرون إلى أنه قد ثبت أن الصحابة صلوا خلف أئمة الجور من بني أمية ورضوا بتقلدهم رياسة الدولة، والرد على ذلك أن هؤلاء كانوا ملوكاً تغلبوا على الأمة فتولوا هذا المنصب بالقهر لا بالرضا والاختيار، وحال التغلب حال ضرورة فلا يصح الاستدلال بها، ولو قلنا بعدم صحة ولاية المتغلب الذي ليس بعدل لتعطلت مصالح الأمة الدينية والدنيوية من الفصل في الخصومات وجهاد الكفار وغير ذلك، قال صاحب المسايرة وشارحه[2]: «وليس من شرط صحة الصلاة خلف الإمام عدالته، فقد روى أبو داود من حديث أبي هريرة يرفعه: الجهاد واجب عليكم مع كل أمير براً كان أو فاجراً، والصلاة واجبة عليكم خلف كل مسلم براً كان أو فاجراً وإن عمل الكبائر» والحكمة في أن العدالة لا تشترط في إمامة الصلاة وتشترط في الإمامة العظمى أن الصلاة لا تتعلق بحقوق الغير بخلاف الإمامة العظمى فإنها تتعلق بحقوق الغير، قال القاضي عبدالجبار[3]: «ومن حق الإمام أن يقوم بالحقوق، كالحدود والأحكام والإنصاف والانتصاف، وأخذ الأموال من وجوهها، وصرفها في حقها، والفاسق لا يؤتمن على ذلك» فقياس الإمامة العظمى على إمامة الصلاة قياس مع الفارق.

وقد قسم الماوردي[4] الفسق الذي تزول به العدالة إلى قسمين:

الأول: ما تابع فيه شهوته.

الثاني: ما تعلق فيه بشبهة.

---

(١) المسامرة، للكمال بن أبي شريف في شرح المسايرة للكمال بن الهمام، ص ١٦٦.

(٢) نفس المصدر السابق، ص ١٦٨.

(٣) المغني في أبواب التوحيد والعدل للقاضي عبدالجبار بن أحمد، الجزء المتم العشرين القسم الأول في الإمامة ص ٢٠٢.

(٤) الأحكام السلطانية، ص ١٦.

فأما الأول فيحصل باجترائه على ما نهى الله عنه واتباعه هواه، فيرتكب المحظورات غير مبال بوعيد الله سبحانه، فهذا فسق يمنع في نظر الماوردي انعقاد الإمامة له، وإذا طرأ بعد عقدها له فقد خرج عند الماوردي عن الإمامة[1]، وأما الثاني من قسمي الفسق، فهو ما يتعلق بالاعتقاد المخالف للحق بعروض شبهة[2]، وقد اختلف العلماء في ذلك، فذهب البعض إلى أنه يمنع انعقاد الإمامة، وإذا طرأ على من عقدت له استحق العزل به، وعللوا ذلك بأنه لما استوى حكم الكفر بتأويل وغير تأويل وجب أن يستوي حال الفسق بتأويل وغير تأويل.

وذكر الماوردي أن كثيراً من علماء البصرة ذهبوا إلى أنه لا يمنع انعقاد الإمامة ولو طرأ عليه بعد توليه الإمامة لا يخرج به منها، كما لا يمنع ذلك من تولي القضاء وقبول الشهادة.

ثم إن الفسق الذي تذهب به العدالة تارة يكون ظاهراً بمعنى أن يعرفه الناس بالانتشار بينهم أو بشهادة العدول عليه، وتارة يكون الشخص في الظاهر عدلاً وفي الباطن فاسقاً على عكس ما يعتقده الناس فيه، فإذا كان يبطن الفسق واختاره أهل الحل والعقد للإمامة فهل يحل له قبول هذا المنصب، أم أن الواجب عليه أن يمتنع عن قبوله؟ قال بعض العلماء[3]: «إن الواجب عليه أن يتوب مما يعلمه من نفسه ويقبل هذا المنصب بشرط أن يكون واثقاً من صلاحه واستقامته، وعدم عودته إلى ما يجرح عدالته، فإن لم يكن واثقاً من ذلك لزمه إظهار حاله على الجملة، ووجب على أهل الحل والعقد أن يقبلوا ذلك منه ويرشحوا غيره للرياسة.

---

(١) سيجيء مبحث خاص بعزل الإمام بالفسق وآراء العلماء في ذلك.

(٢) كاعتقاد المجسمة مثلاً فإنهم يتعلقون بشبه منها قوله تعالى: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ وقوله: ﴿يد الله فوق أيديهم﴾ إلى آخره، وأما الاعتقاد المخالف للحق لغير شبهة فهو كفر، كاعتقاد شريك الله.

(٣) المغني في أبواب التوحيد والعدل، للقاضي عبدالجبار من الجزء المتم العشرين القسم الأول في الإمامة ص ٢٠٦.

الحكم لو تعذر وجود العدالة:

تعذر العدالة في الرئيس يتحقق بأحد أمرين: إما باستيلاء من هو فاقدها على هذا المنصب بالقوة، فلم يكن لأهل الحل والعقد اختيار في استيلائه على الإمامة، وإما بتعذر وجود العدالة فيمن يستعرضه أهل الحل والعقد أمامهم من الذين تتوفر فيهم الشروط الأخرى ويمكن صلوحهم لتولي هذاالمنصب غير أن العدالة غير متحققة فيهم، وكلا الأمرين متحقق فيه معنى الضرورة إذ لا سبيل إلى جبر الأول عن التخلي عن الرياسة إلا باستعمال القوة وهو ما يؤدي إلى وقوع الفتنة وانتشار الفساد وهي حال لا يرضاها الشرع، وحينئذٍ فينظر إلى أخف الضررين، ضرر وجود فاقد العدالة رئيساً أعلى للأمة وضرر انتشار الفتنة بين الناس عند محاولة إقصائه بالقوة، فيحتمل الضرر الأخف وهو وجود فاقدها حتى تحين الفرصة لإقصائه عند أمن الفتنة ووقوع الضرر، يقول صاحب المسايرة وشارحه[1]: «لو تعذر وجود العلم والعدالة فيمن تصدى للإمامة بأن تغلب عليها جاهل بالأحكام أو فاسق، وكان في صرفه عنها إثارة فتنة لا تطاق حكمنا بانعقاد إمامته.. كي لا يكون بصرفنا إياه وإثارة الفتنة التي لا تطاق كمن يبني قصراً ويهدم مصراً» وبين الفقهاء أنه ما دمنا نحكم بنفوذ القضايا التي حكم فيها قضاة أهل البغي في دارهم التي غلبهم أهل العدل عليها لحاجة الناس إلى تنفيذ تلك الأحكام فلا بد أن نحكم بصحة إمامة من فقد الشرط، وإلا لزم وقوع الفوضى بين الناس وعدم صحة أحكام قضاتهم بناء على أنهم يولون القضاء من الإمام، بل يقول صاحبا المسايرة والمسامرة[2]: «وإذا تغلب آخر فاقد للشروط على ذلك المتغلب بالقوة أولاً وقعد مكانه قهراً انعزل الأول وصار الثاني إماماً».

وكذلك الحال الثانية وهي التي لا يكون فيها فاقد العدالة قد استولى على الرياسة بالقوة بل إن أهل الحل والعقد بتصفحهم أحوال من يصلح للرياسة عند إرادتهم اختيارالرئيس لم يجدوا من يتوفر فيه شرط العدالة، هذه الحال أيضاً حال

---

(١) المسامرة على المسايرة، للكمال بن أبي شريف والكمال بن الهمام، ص ١٧٢، ١٧٣.
(٢) المصدر السابق، ص ١٧٣.

ضرورة أفتى فيها الفقهاء بجواز ولاية الفاسق، إلا أنه يلاحظ وجوب تقديم الأمثل فالأمثل بمعنى أن الأقل فسقاً مقدم على غيره وهكذا، يقول شمس الدين الرملي في نهاية المحتاج[1]: «فلو اضطر لولاية فاسق جاز ولذا قال ابن عبدالسلام: لو تعذرت العدالة في الأئمة قدمنا أقلهم فسقاً، قال الأذرعي: وهو متعين، إذ لا سبيل لجعل الناس فوضى».

هل تجب عصمة الإمام عن الخطأ والذنوب؟

مما سبق علمنا أنه يشترط توفر صفة العدالة في الإمام، بمعنى أن يكون الشخص غير مرتكب للكبيرة وليس مصراً على الصغيرة. فلا تؤثر الهفوات الصغيرة في عدالة الإمام ما دام غير مصر عليها. وبناء على ذلك فلا يجب عصمته عن الخطأ والذنوب، وإنما تجب عدالته الظاهرة، فإذا ظهرت منه هذه العدالة كانت إمامته صحيحة، ومتى زاغ عن ذلك وقفت له الأمة تبين له خطأه، وهذا ما يقول به الجماهير الكثيرة من الأمة الإسلامية، من أهل السنة، والمعتزلة والزيدية، والخوارج، وشذت الاثنا عشرية والإسماعيلية فقالتا بوجوب أن يكون الإمام معصوماً عن الذنوب[2].

معنى العصمة:

قبل أن نذكر شبههم في ذلك ورد أهل السنة ومن معهم عليها نوضح أولاً معنى العصمة، فنقول:

فسرها بعضهم بأنها خاصية في نفس الشخص، أو في بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب عنه، ولم يرض سعدالدين التفتازاني[3] عن تفسيرها بهذا المعنى ووصفه بالفساد، لأن المكلف على هذا المعنى ليس له فضل التغلب على وساوس

---

(١) نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، لشمس الدين محمد بن أبي العباس الرملي، ج ٧ ص ٣٩٠.

(٢) الأربعين في أصول الدين، لفخر الدين محمد بن عمر الرازي، ص ٤٣٣.

(٣) شرح سعد الدين التفتازاني على العقائد النسفية، لنجم الدين عمر النسفي، ص ١٤٠.

الشيطان والنفس الأمارة بالسوء، قال: «كيف ولو كان الذنب ممتنعاً لما صح تكليفه بترك الذنب ولما كان مثاباً عليه» وقد ارتضى التفتازاني أن تكون العصمة هي: «أن لا يخلق الله تعالى في العبد الذنب مع بقاء قدرته واختياره»، قال: «وهذا معنى قولهم هي لطف من الله تعالى يحمله على فعل الخير ويزجره عن الشر مع بقاء الاختيار تحقيقاً للابتلاء، ولهذا قال الشيخ أبو منصور رحمه الله: «العصمة لا تزيل المحنة». ا.هـ.

وقد أوجب الإثنا عشرية والإسماعيلية العصمة للأئمة على معنى أنهم «مطهرون من كل دنس، وأنهم لا يذنبون ذنباً صغيراً ولا كبيراً ولا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون»[1]، ويساوون الأئمة بالأنبياء والرسل في هذه العصمة[2] والفرق بين الإمام والنبي عندهم هو أن النبي يوحى إليه والإمام لا يوحى إليه[3]، بل نرى بعض الشيعة يبالغون في ذلك فيجوزون الخطأ على الرسول صلى الله عليه وسلم في الوقت الذي لا يجوزون فيه الخطأ على الإمام، فهشام بن الحكم أحد متكلمي الشيعة الإمامية يزعم «أن الرسول صلى الله عليه وسلم جائز عليه أن يعصي الله، وأن النبي قد عصى في أخذ الفداء يوم بدر، فأما الأئمة فلا يجوز ذلك عليهم لأن الرسول إذا عصى فالوحي يأتيه من قبل الله، والأئمة لا يوحى إليهم ولا تهبط الملائكة عليهم وهم معصومون، فلا يجوز عليهم أن يسهوا ولا يغلطوا وإن جاز على الرسول العصيان»[4].

شبههم في إيجاب العصمة للإمام:

الشبهة الأولى:

قالوا: إننا لم نقل بحاجة الخلق إلى الإمام إلا لجواز الخطأ عليهم، فلو حصل من الإمام هذا الخطأ لاحتاج إلى إمام آخر ينبهه إلى خطئه، فيلزم إما

---

(١) و(٢) رسالة في عقائد الإمامية مخطوطة لأبي جعفر محمد بن علي بن الحسين من الورقة رقم ٦١.

(٣) فضائح الباطنية، لحجة الإسلام الغزالي، ص ٤٢.

(٤) مقالات الإسلامين، لأبي الحسن الأشعري، الجزء الأول ص ١١٥ ـ ١١٦.

الدور وإما التسلسل، بيان الدور أن الإمام الثاني إن احتاج في تنبيهه إلى خطئه إلى الإمام الأول فدور، لأن الأول محتاج إلى الثاني في تنبيهه إلى خطئه والثاني محتاج في ذلك إلى الأول، فكل منهما متوقف على الآخر في ذلك، وبيان التسلسل أن الإمام الثاني إن لم يحتج في تصحيح خطئه إلى الأول بل إلى إمام ثالث، فإذا أخطأ الثالث احتاج إلى رابع، وهكذا أدى الأمر إلى التسلسل وكلا الأمرين أي الدور والتسلسل باطل فيجب أن يكون الإمام معصوماً عن الخطأ[1].

الشبهة الثانية:

إن الشريعة التي جاء بها محمد صلى الله عليه وسلم قد ثبت أنها للمكلفين عامة في كل زمان ومكان إلى يوم القيامة، ومتى كانت الشريعة كذلك وجب وصولها إلى المكلفين حتى لا يكون ذلك تكليفاً بما لا يطاق.

ثم ينتقلون بعد ذلك نقلة أخرى فيقولون: إذا ثبت هذا، فلا بد من حافظ يحفظ هذه الشريعة وينقلها إلينا نقلاً أميناً خالياً عن أي تغيير، وهذا لا يتحقق إلا إذا كان الناقل واجب العصمة، وإلا لكان نقله غير مفيد للعلم، ثم إن هذا الناقل المعصوم إما أن يكون مجموع الأمة على مذهب من يقول: إن الإجماع حجة وإما أن يكون بعض آحاد الأمة، والأول باطل، لأن وجوب عصمة كل الأمة غير ثابت بالعقل، لأنا نرى النصارى على كثرتهم مجمعين على أمور ظاهرة البطلان، فإذاً وجوب عصمة مجموع الأمة لا يعرف إلا بالأدلة النقلية، وكل دليل نقلي لا يبعد تطرق التخصيص والنسخ إليه، وإذا كان الأمر كذلك فإن كل دليل نقلي أريد به الدلالة على أن الإجماع حجة فإنه لا يكون دليلاً تاماً على ذلك، إلا إذا علمنا عدم وجود المخصص والناسخ له، وعلمنا بعدم وجود المخصص والناسخ يحصل بعد علمنا أن المخصص أو الناسخ لو حصل لوجب أن يصل إلينا وعلمنا بأنه لو حصل لوصل إلينا يحصل بعد علمنا أن الأمة لا يجوز أن تخل بنقل بعض الشرائع، وعلمنا بعدم جواز إخلال

---

(١) الأربعين في أصول الدين، لفخر الدين محمد بن عمر الرازي، ص ٤٣٣؛ وانظر: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين لنفس المؤلف، ص ١٨١.

الأمة بنقل بعض الشرائع يحصل بعد علمنا أن الأمة موصوفة بوجوب العصمة. فثبت أن العلم بأنه لم يحصل إخلال بنقل الشريعة إذا استفدناه من مجموع الأمة لزم الدور والدور، باطل كما هو معروف.

وإذا بطل كون الناقل المعصوم هو مجموع الأمة، ثبت أن المتكفل بحفظها ونقلها خالية عن أي تغيير هو أفراد معينون موصوفون بالعصمة. وذلك هو المطلوب.

ثم أجابوا عما يمكن أن يعترض به الخصم قائلاً: لم لا يجوز أن تكون الشريعة محفوظة بنقل أهل التواتر؟ أجابوا عن ذلك بقولهم: إن نقل أهل التواتر يدل على صحة ما نقلوه، لكنه لا يدل على أن الذي لم ينقلوه لم يوجد وفرق بين الاثنين[1].

الشبهة الثالثة:

الإمام في اللغة عبارة عن الشخص الذي يؤم به ويقتدى به، مثل الرداء فإنه اسم لما يرتدي به، واللحاف اسم لما يلتحف به. وإذا ثبت هذا فإننا لو جوزنا الذنب على الإمام فحال ارتكابه هذا الذنب إما أن يقتدي به أفراد الأمة أو لا يقتدوا به، فإن كان الأول فكأن الله سبحانه قد أمر بالذنب وذلك غير جائز على الله، وإن كان الثاني فقد خرج الإمام عن كونه إماماً، لأن الأمر على هذا أن المأموم إذا رأى من الإمام الفعل الحسن اقتدى به وإن وجد منه الفعل المستقبح لم يقتد به، فحينئذٍ لا يكون متبعاً له ولا مقتدياً به، بل متبعاً للدليل، إن أرشده إلى أن فعل الإمام حسن صح اقتداؤه به وإن أرشده الدليل إلى قبح فعل الإمام فلا يصح اقتداؤه به، وذلك يقدح في كونه إماماً، فثبت أن الخطأ على الإمام لا يجوز[2].

الشبهة الرابعة:

لو جاز الذنب على الإمام فقدرنا إقدامه على سفك الدماء واستباحته

(١) الأربعين في أصول الدين، لفخرالدين محمد بن عمر الرازي، ص ٤٣٤ و ٤٣٥.
(٢) المصدر السابق، ص ٤٣٥؛ وانظر أيضاً: الشافي في الإمامة للسيد المرتضى، ص ٦٥.

للفروج وأنواع الظلم، فإما أن يجب على الرعية منعه من هذه الموبقات، أو لا يجب ذلك عليها، وإذا قلنا بوجوب أن تمنعه الرعية فإما أن يجب ذلك على مجموع الأمة أو على آحاد الأمة، لا يجوز أن يقال إن ذلك واجب على مجموع الأمة لأمرين:

الأول: إن إطباق جميع أفراد الرعية في الشرق والغرب على الفعل الواحد ممتنع، وإذا كان ذلك كذلك فلا يحصل منع الإمام من هذه الأفعال.

الثاني: إن المشاهد المألوف أن الملك إذا أقدم على ارتكاب أحد المنكرات فإننا نرى كل واحد من أفراد الأمة يخاف من الاعتراض على هذا الفعل المنكر، لأنه يخاف من أن يكون غيره من أفراد الأمة موافقاً الملك في هواه، وحينئذٍ فهو يتعرض لأن يؤخذ فيعذب أو يقتل إذا اعترض على هذا المنكر. وإذا كان هذا الخوف حاصلاً لكل واحدٍ من أفراد الرعية امتنع أن يجتمعوا على منع الملك من ارتكاب الأفعال المنكرة.

وأما إذا قلنا إنه يجب على كل واحد من أفراد الأمة أن يظهر إنكاره على رئيس الدولة فهذا أيضاً بعيد من وجهين:

الأول: إن الفرد الواحد لا يستطيع أن يقاوم حاكماً صغيراً من حكام الولايات مثلاً، فكيف يمكن أن يعادي رئيس الدولة.

الثاني: إن المقصود من نصب الرئيس هو أن يكون مؤدباً كل واحد من أفراد الرعية، فلو طلب كل واحد من آحاد الرعية أن يكون مؤدباً للرئيس لزم الدور، لأن كل واحد من أفراد الأمة ينزجر عن المعاصي بتأديب الرئيس والرئيس ينزجر عنها بتأديب كل واحد من أفراد الأمة، ومعلوم أن الدور باطل وما أدى إلى الباطل باطل.

وبهذا كله يظهر بطلان قولنا بوجوب أن تمنعه الرعية من ارتكاب الفواحش والمعاصي، سواء أقلنا بوجوب ذلك على الأمة مجتمعة أم على آحاد الأمة، فلم يبق بعد ذلك إلا أن يقال: إنه لا يجوز منعه من الأفعال المنكرة قطعاً وهذا أيضاً باطل لأمرين:

الأول: إن الأدلة القائمة على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عامة لم تفرق بين الإمام وغيره.

الثاني: إن الإمام منصوب لزجر الناس عن المعاصي والأفعال المنكرة، فإذا قلنا إنه لا يجوز منعه منها عند إقدامه عليها فقد أصبح نصب الإمام سبباً لتكثير المعاصي، وهذا تناقض.

فإذاً ثبت أن قولنا بجواز الذنب على الإمام أدى إلى هذه الأمور الباطلة، وما أدى إلى الباطل باطل، فقولنا بجواز الذنب على الإمام باطل، فتجب له العصمة[1].

الشبهة الخامسة:

قال الله سبحانه لإبراهيم عليه السلام: ﴿إني جاعلك للناس إماماً قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين﴾[2] فدلت هذه الآية الكريمة على أن عهد الإمامة لا يصل إلى من كان ظالماً، وكل من ارتكب ذنباً فهو ظالم. انظر إلى قوله تعالى: ﴿فمنهم ظالم لنفسه﴾[3] وإذا كان الأمر كذلك فالآية صريحة في أن من ارتكب ذنباً سواء أكان الذنب ظاهراً أم باطناً فهو غير مستحق لأن يكون إماماً فثبت أن الإمام يجب أن يكون معصوماً[4].

الشبهة السادسة:

ثبت بالدليل أن العصمة واجبة للنبوة، فبالقياس عليها نقول بوجوب العصمة للأئمة بجامع أن الكل مقيم للشريعة ومنفذ لأحكام الله تعالى[5].

---

(١) الأربعين في أصول الدين، لفخرالدين محمد بن عمر الرازي، ص ٤٣٦.

(٢) سورة البقرة، آية ١٢٤.

(٣) سورة فاطر، آية ٣٢.

(٤) الأربعين في أصول الدين، لفخرالدين محمد بن عمر الرازي، ص ٤٣٦؛ وانظر: شرح التفتازاني على العقائد النسفية، ص ١٣٩.

(٥) شرح السعد على المقاصد، الجزء الثاني ص ٢٠٤.

الشبهة السابعة:

إن طاعة الإمام واجبة بالنص والإجماع، قال الله تعالى: ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾[1] وكل واجب الطاعة واجب العصمة، وإلا فلو لم يكن واجب العصمة لجاز أن يكذب في أوامر الله سبحانه ونواهيه، ويأمر بالمنكرات وينهي عن الطاعات، وبما أن طاعته واجبة فيلزم وجوب اجتناب الطاعات وارتكاب المعاصي، واللازم باطل، فبطل ما أدى إليه وهو عدم كونه واجب العصمة فثبت نقيضه وهو كونه واجب العصمة[2].

الشبهة الثامنة:

إن الإمام حافظ للشريعة فلو جوزنا الخطأ عليه لكان ناقضاً لها لا حافظاً فيعود على موضوعه بالنقض[3].

إجابة أهل السنة عن هذه الشبهات:

الجواب عن الشبهة الأولى:

فيما يختص بالشبهة الأولى، رد أهل السنة بأن وجوب نصب الإمام شرعي لا عقلي، بمعنى أن الشرع هو الذي أوجب علينا نصبه، وليس عقلياً مبنياً على جواز الخطأ على الأمة كما تزعمون، لأن الشريعة قائمة إلى يوم القيامة، وهي مغنية عن الإمام لولا أن الشارع أوجب علينا نصبه. قال سعدالدين التفتازاني[4]: «والضرر المظنون من عدمه (أي من عدم الإمام) يندفع بعلمه واجتهاده، وظاهر عدالته، وحسن اعتقاده، وإن لم يكن معصوماً.. وإن لم يندفع بذلك فكفى بخير الأمم وعلماء الشرع مانعاً دافعاً».

والجواب عن الشبهة الثانية:

إن الشريعة تبقى محفوظة بنقل الناقل المعصوم، لو كان هذا الناقل

---

(١) سورة النساء، آية ٥٩.
(٢) شرح السعدعلى المقاصد، الجزء الثاني ص ٢٠٥.
(٣) نفس المصدر السابق، ص ٢٠٥.
(٤) شرح السعد على المقاصد، الجزء الثاني ص ٢٠٥.

المعصوم ظاهراً للناس ويمكن وصولهم إليه، ورجوعهم إلى قوله، والناقل المعصوم الذي تدعونه غائب عن أعين الناس[1] فكيف يمكن أن تحفظ الشريعة بنقله[2].

والجواب عن الشبهة الثالثة:

أجاب فخرالدين الرازي عن هذه الشبهة بقوله[3]: «إنه لا نزاع في أنه يجب على كل واحد من آحاد الرعية أن يقتدي بنواب الإمام من القضاة والعلماء والشهود، مع أنهم بالاتفاق ليسوا معصومين، وكل ما يقولونه فيهم فهو جوابنا عن الإمام الأعظم».

ويمكن أن نضيف إلى ذلك: أن كون كل واحد من أفراد الأمة مأموراً بالاقتداء بالإمام لا ينافيه وجوب عرض أفعال هذا الإمام على الشريعة فإن وافقتها هذه الأفعال فالاقتداء بالإمام واجب، وإن لم توافقها فلا اقتداء به، وقد قال الرسول صلى الله عليه وسلم في الطاعة الواجبة للإمام[4] «السمع والطاعة حق ما لم يؤمر بالمعصية، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة». وقد قال أبو بكر رضي الله عنه: «أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإن عصيت فلا طاعة لي عليكم».

والجواب عن الشبهة الرابعة:

المعارضة أيضاً بنواب الإمام، وذلك أن الإمام الأعظم إذا فوّض الإمارة والوزارة إلى بعض الأفراد فهذا البعض المفوض إليهم غير معصوم من ارتكاب الذنوب. فإذا ما ارتكب ذنباً فإن المانع له من ذلك إما الإمام الأعظم وحده، أو هو مع قواته التي يستعين بها عليه، وكل منهما باطل، بيان بطلان الأول: أن الإمام الأعظم لا يستطيع وحده أن يدفع ذلك الأمير مع عساكره الكثيرة،

---

(١) لأن الإمام الذين يعتقدون إمامته قد اختفى وينتظرونه حتى يخرج فيملأ الأرض عدلاً.

(٢) الأربعين في أصول الدين، لفخرالدين الرازي، ص ٤٣٧.

(٣) المصدر السابق، ص ٤٣٧.

(٤) صحيح البخاري، الجزء الرابع ص ٤٠.

ولا أدل على ذلك من أن علياً رضي الله عنه لم يستطع أن يدفع معاوية عن الأمر مع أن علياً كان معه قوات كثيرة، ومن باب أولى لا يستطيع أن يدفعه وحده.

وبيان بطلان الثاني وهو أن الإمام الأعظم لا يستطيع مع عساكره أن يدفع ذلك الأمير، إن عساكره ليسوا معصومين عن الخطأ، فربما يميلون إلى ذلك الأمير فلا يمتثلون لأمر الإمام المعصوم، فثبت أن تفويض الإمارة أو الوزارة إلى غير معصوم سبب في زيادة الفتن، وكل ما تقولونه هنا فهو جواب لنا في جانب الإمام الأعظم[1].

والجواب عن الشبهة الخامسة:

إن الآية الكريمة دلت على أن الإمام يجب أن لا يكون مشتغلاً بالذنب، فأما كونه واجب العصمة فلا دلالة في الآية عليه[2]، هكذا أجاب فخرالدين الرازي وأجاب عضدالدين الإيجي عن هذه الشبهة بقوله: «لا نسلم أن الظالم من ليس بمعصوم، بل من ارتكب معصية مسقطة للعدالة مع عدم التوبة والإصلاح».

والجواب عن الشبهة السادسة:

أولاً: إن الفرق واضح بين النبي والإمام، فإن النبي مبعوث من الله سبحانه مؤيد منه بالمعجزات الدالة على عصمته من الكذب وسائر الأمور التي تتنافى مع النبوة ومنصب الرسالة، والإمام ليس كذلك فلم يول الإمامة إلا بطريق العباد الذين لا يستطيعون الاطلاع على عصمته ومعرفة استقامة سريرته، فلا وجه لاشتراطها.

ثانياً: إن النبي يأتي بالشريعة التي لا يعلم الناس عنها شيئاً إلا من جهته. فلو لم يكن معصوماً عن الكذب في تبليغها وارتكاب المعاصي مع أننا مأمورون باتباعه في أمره ونهيه، واعتقاد أن ما يأتيه من الأفعال مباح، لكانت

---

(١) الأربعين في أصول الدين، ص ٤٣٧.

(٢) نفس المصدر السابق، ص ٤٣٧.

المعجزة التي أقامها الله سبحانه لتصديقه في ادعائه الرسالة وصلاح أمر الدنيا والآخرة مفضية إلى ارتكاب المعاصي واختلال حال العاجلة والعقبى[1].

والجواب من الشبهة السابعة:

إن الإمام إنما تجب طاعته فيما لا يخالف الشرع فيه، وأما إذا كان قد خالف الشرع فلا تجب له الطاعة عملاً بقوله سبحانه: ﴿فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول﴾[2]. وقد كان يمكن قبول دعوى وجوب العصمة لو كانت طاعته واجبة بمجرد قوله. ولكن الأمر غير ذلك إذ تجب طاعته لأن ذلك حكم الله ورسوله، وإذا كان الأمر كذلك فيكفي في عدم كذبه في بيان الأحكام اشتراط الإسلام، والعلم، والعدالة فيه، كالقاضي والوالي بالنسبة إلى الناس وكالشاهد بالنسبة إلى القاضي وكالمفتي بالنسبة إلى المقلد، وأمثال ذلك.

هكذا أجاب سعدالدين التفتازاني[3] ويمكن أن نضيف إلى ذلك أن ادعاءهم أن كل واجب الطاعة واجب العصمة غير مسلم، وهو قضية كاذبة، لأن كلا من الأب والأم والزوج واجب الطاعة ولا يقول أحد بوجوب عصمة كل منهم وعلى هذا فإن إحدى مقدمتي القياس الذي استدلوا به وهي المقدمة الكبرى كاذبة غير مسلمة، فدليلهم الذي قالوا فيه بأن الإمام واجب الطاعة وكل واجب الطاعة واجب العصمة غير مؤد إلى إثبات ما يدعون.

والجواب عن الشبهة الثامنة:

إن الإمام ليس حافظاً للشريعة بذاته، بل بالكتاب والسنة وإجماع الأمة واجتهاده الصحيح، فإذا أخطأ في اجتهاده أو ارتكب إحدى المعاصي فالمجتهدون من الأمة يصححون له اجتهاده، والآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر يصدونه عن ضلالته، وإن لم يفعلوا أيضاً ــ على فرض ذلك ــ فلا نقض للشريعة[4].

---

(١) شرح السعد على المقاصد، الجزء الثاني ص ٢٠٤ و ٢٠٥.

(٢) سورة النساء، آية ٥٩.

(٣) شرح السعد على المقاصد، الجزء الثاني ص ٢٠٥.

(٤) شرح السعد على المقاصد، الجزء الثاني ص ٢٠٥.

وبعد، فقد بان فساد ما استدل به الشيعة الاثنا عشرية والإسماعيلية على وجوب العصمة للإمام، ويهمنا الآن أن نشير إلى أن الحادي لهم على إيجاب هذه الصفة لأئمتهم إنما هو المبالغة في إجلالهم وتقديسهم لدرجة أن وصلوا بهم إلى مرتبة فوق مراتب سائر البشر، وقربوهم من مراتب الرسل بإظهار المعجزة على أيديهم وعصمتهم من الذنوب، ولم يفرقوا بين الأئمة والرسل إلا في أن الرسول ينزل إليه الوحي والإمام لا يوحى إليه، وكان السبب في خلع هذه القداسة على الأئمة دخول أفواج كثيرة من الفرس في الدين الإسلامي بعد الفتح، وهم يعتقدون في قداسة ملوكهم، وصاحبهم هذا الاعتقاد بعد دخولهم إلى الدين الجديد فأحاطوا علياً بهالة من القداسة والسمو، كان أسلافهم قد ألفوا أن يحيطوا بها ملوكهم، وكما تعود أسلافهم أن يلقبوا كسرى بلقب «الملك المقدس ابن السماء» وأن يصفوه في كتبهم بأنه «السيد والمرشد» كذلك فعل هؤلاء الذين اعتنقوا الإسلام فلقبوا علياً بالإمام، وعلى الرغم من بساطة هذا اللقب فإن عظمة معناه واضحة جلية، إذ يفيد أن صاحبه قد جمع بين ناحيتين خطيرتين، هما ناحية السلطان الدنيوي والتوجيه العقلي[١].

ومع أن الشيعة مبالغة منهم في تقديس أئمتهم قد نزهوهم عن الكذب فقالوا بعصمتهم عنه فإننا نراهم يتناقضون مع هذا المبدأ فيبيحون للإمام إذا خاف على نفسه أن يقول: لست بإمام وهو إمام[٢] وكان الواجب إذا كانت العصمة عن الكذب ثابتة له أن لا يكون في بعض أحواله صادقاً وفي البعض الآخر كاذباً بل يلازمه الصدق في كل أحواله.

وبما مر من شبههم نجدهم يتعسفون أحياناً في التدليل على مذهبهم في العصمة وقد أظهر أهل السنة ضعف هذه الشبه، وكان يكفي للدلالة على عدم وجوب عصمة الإمام إبطال شبههم هذه، لأن القاعدة أن عدم الاشتراط يكفي

---

(١) الفاروق عمر، للأستاذ محمد حسين هيكل، الجزء الثاني ص ٦٠، نقلاً عن (تاريخ المؤرخ).

(٢) الفرق بين الفرق، لعبدالقاهر بن طاهر البغدادي، ص ٣٥٠.

فيه عدم الدليل، إلا أن أهل السنة لم يكتفوا بذلك بل زادوا عليه بأن دللوا على عدم وجوب العصمة للإمام بثبوت إمامة أبـي بكر مع أنـه لم يكن واجب العصمة، فأما ثبوت إمامته رضي الله عنه فبالإجماع، وذلك لأن الأمة أجمعت على أن من يستحق الإمامة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أحد ثلاثة هم: أبو بكر وعلي والعباس، فإذا ما بطل الادعاء بأن الإمام بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم هو علي أو العباس رضي الله عنهما فقد وجب القطع بأن الإمام الحق بعد الرسول هو أبو بكر، ولقد طالب الأنصار في أول الأمر بأن تكون الخلافة بينهم إلا أنهم اقتنعوا بأن تكون الخلافة في قريش فعدلوا عن رأيهم وأصبح رأيهم هذا باطلاً بالإجماع، يقول فخرالدين الرازي[1]: «وكل من نظر في كتب السير علم وتيقن اتفاق الأمة على أن الإمام بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس إلا أحد هؤلاء الثلاثة».

وإذا عـرفنـا أن الإجماع قد انعقد على أن الإمام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم هو أحد هؤلاء الثلاثة: أبـي بكر، أو علي، أو العباس، فإن علياً أو العباس لم ينازعا أبا بكر في الخلافة بعد وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام، ولم يكن علي عاجزاً حتى لا يمكنه طـلب الحق لنفسه، فقد كانت شجاعته مما لا يحتاج إلى برهان. وكان العباس مع علو منصبه يؤيده في أن يكون هو الإمام بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولذلك قال له: «امدد يدك أبايعك حتى يقول الناس عم رسول الله بايع ابن عم رسول الله، ولا يختلف عليك اثنان». ولم يكن أبو بكر من القوة أو الشوكة أو المال حتى يستطيع أن يغتصب حق علي أو العباس في الإمامة، بل كان شيخاً ضعيفاً ليس له مال ولا جنود.

وإذا بـان أن علياً والعباس لم ينازعا أبا بكر، فعدم منازعتهما إما أن يكون عجزاً أو مع القدرة، لا جائز أن يكون كل منهما قد ترك المنازعة عجزاً لما سبق، فثبت أن كلاً منهما قد ترك منازعة أبـي بكر مع القدرة على هذه

---

(١) الأربعين في أصول الدين، لفخرالدين محمد بن عمر الرازي، ص ٤٤٠.

المنازعة، فإذا كانت الإمامة حقاً لواحد منهما، كانا بتركهما المنازعة قد ارتكبا معصية كبيرة مما يوجب انعزالهما عن الإمامة، وإذا ما انعزلا عن الإمامة، فقد ثبتت إمامة أبي بكر. وإذا لم تكن الإمامة حقاً لواحد منهما وجب أن تكون حقاً لأبي بكر حتى لا يخرج الحق عن جميع الأقوال التي أجمعت عليها الأمة، فثبت أن إمامة أبي بكر ثابتة على كل حال[1].

وأما أن أبا بكر لم تجب له العصمة فقد أجمعت الأمة على أن أبا بكر ما كان واجب العصمة، وإن كان يجوز عصمته عن الذنوب، وبهذا ثبت أن الإمام لا تجب له العصمة كما تدعي الشيعة.

وما أحسن رد الغزالي عليهم حين قال مخاطباً الإسماعيلية إحدى الفرقتين القائلتين بوجوب عصمة الإمام[2]: «مثار غلطكم ظنكم أنا نحتاج إلى الإمام لنستفيد منه العلوم ونصدقه فيها، وليس كذلك فإن العلوم منقسمة إلى عقلية وسمعية، أما العقلية فتنقسم إلى قطعية وظنية، ولكل واحد من القطع والظن مسلك يفضي إليه ويدل عليه، وتعلم ذلك ممن يعلمه ولو من أفسق الخلق ممكن، فإنه لا تقليد فيه وإنما المتبع وجه الدليل.

«وأما السمعيات فمسندها سماع: إما متواتر، وإما آحاد، والمتواتر تشترك الكافة في دركه، ولا فرق بين الإمام وبين غيره، والآحاد لا تفيد إلا ظناً سواء كان المبلغ إليه أو المبلغ الإمام أو غيره، والعمل بالظن فيما يتعلق بالعمليات واجب شرعاً والوصول إلى العلم فيه ليس بشرط».

ثم يقول: «فإذاً لا حاجة إلى عصمة الإمام فإن العلوم يشترك في تحصيلها الكل، والإمام لا يولد عالماً ولا يوحى إليه، ولكنه متعلم، وطريق تعلم غيره كتعلمه من غير فرق».

ومما يؤكد عدم عصمة الأئمة أن الشارع لم يأمر بطاعتهم مطلقاً سواء أكان

---

(١) الأربعين في أصول الدين، لفخرالدين الرازي، ص ٤٤١.
(٢) فضائح الباطنية، لأبي حامد الغزالي، ص ١٤٣.

أمرهم في طاعة أم في معصية، بل أمر بطاعتهم في طاعة الله دون معصيته. وهذا يبين أن الأئمة الذين أمر بطاعتهم في طاعة الله ليسوا معصومين. وفي صحيح مسلم عن عوف بن مالك الأشجعي، قال: سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول: «خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم، وتصلون عليهم ويصلون عليكم، وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم، وتلعنونهم ويلعنونكم. قال: قلنا يا رسول الله، أفلا ننابذهم عند ذلك؟ قال: لا ما أقاموا فيكم الصلاة، ألا من ولي عليه وال فرآه يأتي شيئاً من معصية الله فليكره ما يأتي من معصية الله تعالى، ولا ينزعن يداً من طاعة»[1].

الثامن من شروط الرئيس
صحة الرأي في السياسة والإدارة والحرب

لما كان من أهم أعمال الرئيس الأعلى للدولة هو البت في الأمور الهامة التي تمس مصالح الأمة اعتبر الفقهاء أن من ألزم الشروط أن يكون الإمام على مقدار كبير من صحة الرأي والمعرفة بأمور السياسة والحرب، وعلى كفاءة عالية في إدارة أمور الدولة، ولذلك فإن العلماء يشترطون «الرأي المفضي إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح» كما عبر الماوردي[2]، أو كما يقول صاحب المواقف وشارحه[3]: «ذو رأي وبصارة بتدبير الحرب والسلم، وترتيب الجيوش، وحفظ الثغور ليقوم بأمر الملك». ويعلل العلامة الرملي اشتراط الرأي بقوله[4]: «ليسوس به الرعية، ويدبر مصالحهم الدينية والدنيوية». ويقول سعدالدين التفتازاني[5]: «لئلا يخبط في سياسة الجمهور». ويعبر صاحب البحر الزخار عن هذا الشرط[6] «بالتدبير، أي يكون أكثر رأيه الإصابة في الحرب والسلم

---

(١) منهاج السنة النبوية، لابن تيمية، الجزء الأول ص ٢٨.

(٢) الأحكام السلطانية، للماوردي، ص ٥.

(٣) المواقف، لعضدالدين الإيجي بشرحه للسيد الشريف الجرجاني، ج ٨ ص ٣٤٩.

(٤) نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، لشمس الدين الرملي، ج ٧ ص ٣٩٠.

(٥) شرح السعد على المقاصد، كلاهما لسعدالدين التفتازاني، الجزء الثاني ص ٢٠٣.

(٦) البحر الزخار، لأحمد بن يحيى بن المرتضى، ج ٥ ص ٣٨١.

والسياسة» ثم قال: «وحقيقة التدبير هي معرفة الطرق التي يتوصل بها إلى الأغراض على وجه لا ينكر من عرف وجه سلوكها تفصيلاً كونها أقرب ما يتوصل به ذلك الطالب إلى ذلك المطلوب بحسب حاله، وسواء وصل إليه أم لا».

وعلى هذا فإن الرئيس إذا لم يكن على جانب كبير من صحة الرأي في نواحي السياسة والإدارة والحرب لا يصلح في نظر جمهور الفقهاء لتولي هذا المنصب الخطير، ولذلك يقول القلقشندي[1]: «فلا تنعقد إمامة ضعيف الرأي، لأن الحوادث التي تكون في دار الإسلام ترفع إليه، ولا يتبين له طريق المصلحة إلا إذا كان ذا رأي صحيح، وتدبير سائغ، وناهيك أن أبا الطيب المتنبي قد رجح الرأي على الشجاعة في شعره فقال:

الرأي قبل شجاعة الشجعان   هو أول وهي المحل الثاني

هذا هو ما يذهب إليه جمهور العلماء من وجوب أن يكون بصيراً بتدبير أمر الحرب والسلم خبيراً بتنظيم الجيوش، وحماية أطراف الدولة، عارفاً كيف تساس الرعية وتدبر المصالح، إلا أن هناك من العلماء من لا يشترطون هذا الشرط مجوزين الاكتفاء بأن يستشير الرئيس أصحاب الآراء الصائبة في كل ما يحتاج إلى البت فيه من الأمور الهامة، معللين ذلك بأنه يندر أن يتوفر هذا الشرط مع الشروط الأخرى المطلوبة في الرئيس من الاجتهاد وغيره[2].

ونرى أن اشتراط أن يكون الرئيس صاحب رأي بمعنى أن يكون ملماً بأحوال الحرب كقادتها، ومتخصصاً في السياسة كأحد حذاقها فيه من المبالغة بعض الشيء، لأن هذا وإن كان متيسر الحصول في بعض الأفراد في العصور الماضية قبل أن تعقد العلوم شتى نواحي الحياة، فإنه الآن غير متيسر بهذه البساطة، وأصبح الالتزام بأن يكون الرئيس ذا خبرة ورأي فيما يتصل بالنواحي السياسية والنواحي الإدارية، وأمور الحرب لما يعز اجتماعه في هذا العصر في شخص

---

(1) أحمد بن عبدالله القلقشندي في مآثر الإنافة في معالم الخلافة، ج ١ ص ٣٧.

(2) شرح السعد على المقاصد كلاهما لسعدالدين التفتازاني، ج ٢ ص ٢٠٣.

واحد، فإن المسائل السياسية والإدارية والحربية لم تعد بهذه البساطة التي كانت عليها في عصور مضت، فكل ناحية من هذه النواحي تحتاج إلى تفرغ مجموعات كثيرة من الحائزين على الثقافات العالية في الفروع من العلم، وإلى تضافر جهود المتخصصين في دراسة مشكلة من مشاكل السياسة أو الحرب أو الإدارة، وإعداد البحوث والدراسات المتصلة بها.

وإذا كان اشتراط الرأي بالمعنى السابق فيه من المبالغة بعض الشيء، فإننا لا نقول كما يقول البعض بالاستغناء عن هذا الشرط مطلقاً، والاكتفاء باستشارة أصحاب الآراء الصائبة، إذ إن الرئيس في كل حال مطالب بالسير على مبدأ الشورى، فالاستشارة من واجباته المفروضة عليه، بل نقول: لا بد في الرئيس من وجود صفة الرأي بمعنى أن تكون عنده مقدرة اتخاذ الحكم الصائب عند وضوح مشاكل السياسة والحرب والإدارة أمامه. وذلك بعد استشارة المتفرغين لهذه المشاكل من رجال الحرب والإدارة والسياسة، وبعد الاطلاع على كافة البحوث التي تتعلق بمشكلة ما من المشاكل التي تعترض الأمة، فمن المشاهد الآن أن أمور الدول سائرة سيرها الطبيعي مع استعانة رؤسائها بالأجهزة المختلفة في شتى نواحي السياسة والإدارة والحرب، وللرئيس الأعلى بعد ذلك الرأي النهائي بعد وضوح كل ما يتصل بمسألة من المسائل أمامه، وسواء في ذلك الدول التي تقف الآن على قمة الحضارة الانسانية والدول التي لا زالت تحبو على طريق المدنية والتقدم، ولا خروج بهذا الرأي على قاعدة شرعية أو على حكم مقرر من الشرع، إذ إن شروط الإمامة ليس فيها شروط نص عليها الشرع سوى شرط واحد هو شرط القرشية، وما عدا هذا الشرط فقد اشترطه العلماء نظراً إلى الحاجة إليه[1]. وتختلف وجهات النظر في كون الحاجة ماسة أم لا، ولذلك جاء الاختلاف في اشتراط بعض الشروط بين بعض أهل السنة وبعضهم الآخر.

---

(١) فضائح الباطنية، لحجة الإسلام الغزالي، ص ١٩١، حيث أكد أن الشرط الوحيد الذي نبه الشارع إليه هو شرط القرشية.

وهذا النحو الذي ننحو إليه في تفسير شرط الرأي عند الرئيس ليس نـادًّا كما يظن البعض عما قال به الفقهاء الذين اشترطوا صحة الرأي. إذ إننا نجد أن بعض الفقهاء قد اعتبر أن شرط الرأي يتحقق عند الإمام بما هو أقل مما قلناه، فقد نقل شمس الدين الرملي[1] عند كلامه عن شرط الرأي في الإمام عن الهروي قوله: «وأدناه أن يعرف أقدار الناس». ولم يعقب الرملي على هذه العبارة بما يفيد عدم رضائه عن هذا القول مما يدل على أنه يوافق على أن شرط الرأي يتحقق في الإمام إذا توفر فيه هذا المقدار الذي بين أدناه الهروي.

ثم إنه يجب أن ننبه إلى أن هذا ليس معناه عدم اشتراط هذا الشرط بالمعنى الذي حدده الفقهاء، وهو أن يكون: «ذا رأي وبصيرة بتدبير الحرب والسلم، وترتيب الجيوش وحفظ الثغور» كعبارة صاحب المواقف وشارحه[2] التي اقتبسناها آنفاً بل نؤكد أنه إذا اتفق وجود من تحقق فيه هذا الشرط بهذا المعنى مع الشروط الأخرى المطلوبة في الرياسة، فلا يجوز العدول عنه إلى غيره ممن لم يتـوفر فيه هذا الشرط بهذا المعنى، سيراً على قاعدة الأمثل فالأمثل، وأما إذا لم يوجد من تحقق فيه هذا المعنى فالذي نراه أنه لا بد فيه من توفـر مقدرة البت الصائب في الأمور، بعد وضوح الآراء التي يمده بها المتخصصون في النواحي المختلفة، وأما القول بالاستغناء عن اشتراط الرأي الصائب في الرياسة والاكتفاء باستشارة أصحاب الآراءالصائبة فلا نقول به.

تاسعاً:
الكفاية الجسمية

والمقصود بهذا الشرط هو سلامة الحواس والأعضاء مما يؤثر في الرأي والعمل كما عبر ابن خلدون[3]، فمن ناحية سلامة الحواس اشترط العلماء أن يكون سميعاً بصيراً ناطقاً، فلا تنعقد رياسة الأصم لأن صممه يمنعه عن سماع

---

(١) نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، لشمس الدين الرملي، ج ٧ ص ٣٩٠.
(٢) المواقف، لعضدالدين الإيجي بشرحه للسيد الشريف الجرجاني، ج ٧ ص ٣٤٩.
(٣) المقدمة، ص ١٦١.

مصالح الشعب ولأنه إذا كان مانعاً من تولي القضاء فرياسة الدولة من باب أولى[1] ولا تنعقد رياسة الأعمى قال الغزالي[2]: «إذ لا يتمكن الأعمى من تدبير نفسه فكيف يتقلد عهدة العالم» ويقول الماوردي[3]: «إن ذهاب البصر يمنع من عقد الإمامة واستدامتها فإذا طرأ بطلت به الإمامة، لأنه لما أبطل ولاية القضاء ومنع من جواز الشهادة فأولى أن يمنع من صحة الإمامة»، ثم قال: «وأما غشاء العين وهو أن لا يبصر عند دخول الليل، فلا يمنع من الإمامة في عقد ولا استدامة لأنه مرض في زمان الدعة يرجى زواله».

وكذلك الأخرس لا تنعقد رياسته لأن في خرسه تعطيلاً لمصالح الأمة، وقد اختلف العلماء في طروء الخرس أو الصمم على الإمام، فذهبت طائفة إلى وجوب خروج الإمام عن الإمامة إذا طرأ عليه أحدهما كما يخرج إذا فقد بصره لأن كلاً من الخرس والصمم له تأثيره في التدبير والعمل، وقالت طائفة أخرى: «لا يخرج بهما من الإمامة لقيام الإشارة مقامهما، وقالت طائفة ثالثة: إن كان يحسن الكتابة لا يخرج وإن لم يكن محسناً لها خرج من الإمامة، لأن الكتابة مفهومة والإشارة موهومة»، وقد صحح الماوردي بعد أن ذكر هذه الآراء الرأي الأول[4].

ولا يضر ثقل السمع، وضعف البصر إذا لم يمنعه من تمييز الأشخاص[5] من انعقاد الإمامة أو دوامها.

وأما من ناحية سلامة الأعضاء فقد قسم الماوردي[6] فقد الأعضاء إلى أربعة أقسام:

---

(١) مآثر الإنافة في معالم الخلافة، لأحمد بن عبدالله القلقشندي، الجزء الأول ص ٣٣.
(٢) فضائح الباطنية، لحجة الإسلام الغزالي، ص ١٨١.
(٣) الأحكام السلطانية، ص ١٧.
(٤) نفس المصدر السابق، ص ١٧ و ١٨.
(٥) نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج لشمس الدين محمد بن أبي العباس الرملي، ج ٧ ص ٣٩٠.
(٦) الأحكام السلطانية، ص ١٨ و ٢٩.

أحـــدهـــا:

ما لا يمنع من صحة عقد الإمامة ولا من استدامتها، وهو ما لا يؤثر فقده في رأي ولا عمل ولا نهوض، ولا يشين في المنظر، مثل قطع الذكر والأنثيين (الخصيتين) فإنهما لا مدخل لهما في الرأي، وليس لهما من تأثير إلا في التناسل، فيجري ذلك مجرى العنة (عدم انتشار عضو التذكير)، وقد مدح الله سبحانه نبيه يحيى بن زكريا عليهما السلام فقال: ﴿وسيداً وحصوراً ونبياً من الصالحين﴾[1].

وفي معنى الحصور رأيان:

أحدهما: أنه العنين الذي لا يستطيع إتيان النساء، وهو مروي عن ابن مسعود وابن عباس.

وثانيهما: أنه من لا ذكر له يغشى به النساء أو له ذكر كالنواة وهو مروي عن سعيد بن المسيب، فلما لم يمنع ذلك من النبوة كان عدم منعه الإمامة من باب أولى، ومثل ذلك قطع الأذنين فإنهما لا يؤثران في رأي ولا عمل.

والقسم الثاني:

ما يمنع من عقد الإمامة ومن استدامتها، وهو فقد ما له تأثير في العمل كفقد اليدين، أو له تأثير في النهوض كفقد الرجلين، فإن ذلك يؤدي إلى عجزه عن القيام بحقوق الأمة في العمل أو النهوض.

والقسم الثالث:

ما يمنع بعض العمل أو بعض النهوض كفقد بعض اليدين أو إحدى الرجلين، وذلك مانع من عقد الإمامة ابتداء لأنه عاجز عن كمال التصرف في أمور الأمة، ولم يذكر الماوردي رأياً يخالف ذلك، لكن أحمد القلقشندي[2] ذكر أن أبا سعد المتولي من علماء الشافعية قد ذهب إلى أن ذلك لا يمنع انعقادها ابتداء.

وأما إذا طرأ ذلك على الإمام بعد انعقاد الإمامة له، ففيه رأيان:

---

(١) سورة آل عمران، آية ٣٩.

(٢) مآثر الإنافة في معالم الخلافة، لأحمد بن عبدالله القلقشندي، الجزء الأول ص ٣٤.

أحدهما: يمنع من استدامتها لأنه عجز مانع من ابتدائها، فكذلك هو مانع من استدامتها.

ثانيهما: لا يؤثر في استدامتها وإن كان مانعاً من انعقادها ابتداء، لأن المعتبر في انعقادها كمال السلامة وفي الخروج منها كمال النقص.

القسم الرابع:

ما لا يمنع فقده من استدامتها واختلف في منعها ابتداء، وهو ما شان وقبح ولا أثر له في رأي أو نهوض أو عمل، وذلك كجدع أنف أو فقد إحدى العينين، فقد اتفق العلماء على أن ذلك لا يمنع من استدامة الإمامة لأنه لا أثر له في شيء من حقوقها، واختلفوا في منع ذلك من عقد الإمامة ابتداء على رأيين:

أحدهما: أنه لا يؤثر في عقد الإمامة ابتداء، لأنه لا يخل بشيء من حقوقها.

ثانيهما: أن ذلك مانع من عقد الإمامة، والسلامة فيه شرط في صحة عقد الإمامة حتى يسلم الأئمة من كل عيب يخل بتمام الهيبة التي يؤدي نقصانها إلى نفور عن الطاعة، وما أدى إلى هذا فهو نقص في حقوق الأمة.

عاشراً:
الكفاية النفسية

اختلفت تعابير العلماء في هذا الشرط، فبينما نجد البعض منهم يعبرون عنه بالشجاعة كقول صاحب المواقف وشارحه[1]. الجمهور على أن أهل الإمامة ومستحقها من هو شجاع قوي القلب ليقوى على الذب عن الحوذة، والحفظ لبيضة الإسلام[2] بالثبات في المعارك، كما روى أنه عليه الصلاة والسلام وقف

---

(١) المواقف، لعضدالدين الإيجي بشرحه للسيد الشريف الجرجاني، ج ٨ ص ٣٤٩.

(٢) قال نورالدين الشبراملسي في حاشيته على «نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج» لشمس الدين الرملي: «البيضة جماعة المسلمين، والأصل، والعز والملك، ذكره النووي في شرح مسلم، وفي المختار: البيضة واحدة البيض من الحديد ثم قال: وبيضة كل شيء حوزته، فلعل ما ذكره النووي معنى عرفي» اهـ. ص ٣٩٠ من الجزء السابع.

بعد انهزام المسلمين في الصف قائلاً: «أنا النبي لا كذب أنا ابن عبدالمطلب، ولئلا يهو له أيضاً إقامة الحدود وضرب الرقاب». وكقول سعدالدين التفتازاني بعد أن ذكر بعض الشروط[1]: «وزاد الجمهور اشتراط أن يكون شجاعاً لئلا يجبن عن إقامة الحدود، ومقاومة الخصوم». بينما نجد بعضهم يعبر عنه بالشجاعة نجد بعضهم الآخر يجمع بين شرطي الشجاعة وصحة الرأي ويعبر عنهما بالكفاءة، كما فعل الكمال بن الهمام، فقد ذكر الكفاءة شرطاً من شروط الإمام[2]، ثم قال: «والظاهر أنها أعم من الشجاعة، إذ تنتظم كونه ذا رأي وشجاعة كي لا يجبن عن الاقتصاص وإقامة الحدود والحروب الواجبة وتجهيز الجيوش». وكما فعل ابن خلدون أيضاً حين قال[3]: «وأما الكفاية فهو أن يكون جريئاً على إقامة الحدود واقتحام الحروب، بصيراً بها، كفيلاً بحمل الناس عليها، عارفاً بالعصبية وأحوال الدهاء، قوياً على معاناة السياسة ليصح له بذلك ما جعل إليه من حماية الدين، وجهاد العدو، وإقامة الأحكام، وتدبير المصالح».

وعلى كل حال فهذا الشرط سواء عبر عنه بالشجاعة أو جمع بينها وبين صحة الرأي وعبر عنهما بالكفاية، قد اشترطه جمهور الفقهاء في الإمام وعللوه كما سبق بأن من واجبات الإمام إقامة الحدود على مستحقيها، ولو كان جباناً لأعجزه جبنه عن إقامتها، وحتى يمكنه اقتحام الحروب وتجهيز الجيوش.

وبينما نجد الجمهور يشترطون توفر صفة الشجاعة في الإمام لما بيّنّا، نجد أن الإثنى عشرية من الشيعة لم يكتفوا بتوفر هذه الصفة فيه. بل بالغوا في ذلك فاشترطوا أن يكون الإمام أشجع من رعيته، فقد عقد صاحب كتاب «تلخيص الشافي»[4] في كتابه فصلاً خاصاً بوجوب أن يكون الإمام أشجع من رعيته،

---

(١) شرح السعد على المقاصد، كلاهما لسعدالدين التفتازاني، ج ٢ ص ٢٠٣.

(٢) المسامرة، للكمال بن أبي شريف في شرح المسايرة للكمال بن الهمام، ص ١٦٢ و ١٦٣.

(٣) المقدمة، ص ١٦١.

(٤) تلخيص الشافي، لأبي جعفر محمد بن الحسن بن علي الطوسي من زعماء الاثنى عشرية، ص ٣٢٧.

وقال: «يدل على ذلك أنه قد ثبت أنه رئيس عليهم فيما يتعلق بجهاد الأعداء وحرب أهل البغي، وذلك متعلق بالشجاعة فيجب أن يكون أقواهم حالاً في ذلك» وهم يبنون رأيهم هذا على شرط آخر، وهو وجوب أن يكون الإمام أفضل من رعيته، وهو الشرط الذي سنتكلم عنه فيما بعد إن شاء الله مبينين رأي أهل السنة وجمهور العلماء والشيعة فيه، وإذا ما اشترطوا أن يكون الإمام أفضل من رعيته فهو قاعدة مطردة عندهم، تشمل صفة الشجاعة المطلوبة في الإمام فلا يكتفي فيها بمجرد تحققها، بل لا بد من أن يكون أفضل من الرعية في ذلك.

وقد خالف بعض العلماء فقالوا بعدم اشتراط صفة الشجاعة في الإمام معللين ذلك بأنه يندر اجتماع هذه الصفة مع الصفات الأخرى المطلوبة في الإمام[1]. قال صاحب المسايرة وشارحه: «ويمكن تفويض مقتضيات الشجاعة، أي الأمور التي تقتضي كون الإمام شجاعاً، من الاقتصاص، وإقامة الحدود، وقود الجيوش إلى العدو.. إلى غيره».

والواقع أن اشتراط صفة الشجاعة في الرئيس حتى يدافع عن حوزة المسلمين بالثبات في المعارك، وحتى لا يجبن عن إقامة الحدود على مستحقيها، كما علل بذلك بعض الفقهاء، أمر زائد على الحاجة، إذ يكفي في رأينا أن يكون الرئيس صائب الرأي بالمعنى الذي وضحناه آنفاً عند الكلام على شرط الرأي، حتى يفوض أمور الحرب إلى القادة الأكفاء الذين يثق في مقدرتهم على القيام بما هو موكول إليهم من التخطيط للحرب، وخوض المعارك، فمصالح الأمة قد تعددت وتنوعت. وكل ناحية فيها تحتاج إلى متخصصين متفرغين للقيام بالواجب في شأنها، وإذا كان الأمر كذلك فباستطاعة الرئيس أن يفوض إلى القادة المشهود لهم بالكفاءة ما يتصل بأمر الحرب من تجهيز الجيوش وخوض المعارك

---

(١) المواقف، لعضدالدين الإيجي بشرحه السيد الشريف الجرجاني، ج ٨ ص ٤٤٩ و ٣٥٠. وانظر أيضاً المسامرة، للكمال بن أبي شريف في شرح المسايرة للكمال ابن الهمام، ص ١٦٦.

وغير ذلك، وأن يفوض ما يتصل بالقصاص وإقامة الحدود إلى سلطات خاصة كما هو متبع الآن في العقوبات، إذ تقوم بها وتشرف على كل ما يتصل بها السلطات القضائية والتنفيذية في الدولة، ولكن ليس معنى ذلك جواز تولية من يعتريه الجبن أو ينتابه الخور عندما يصبح لزاماً عليه أن يقدم على إصدار أوامر تحتاج إلى رباطة الجأش، كإعلان الحرب على عدو مثلاً مع تحمل تبعاتها، بل إن هذا الوصف لو كان فيه لكان كافياً لإقصائه عن منصب رياسة الدولة حتى لو توفرت فيه الشروط الأخرى، إذ إنه بجبنه وضعفه يكون عاملاً من عوامل طمع الأعداء في دولة الإسلام في حين أن من المفروض على رئيس الدولة الحفاظ على الدين وعلى أرض المسلمين.

حادي عشر:
أن يكون من قريش

هذا الشرط أحد الشروط التي اختلف العلماء فيها اختلافاً كبيراً، حتى إن فرقة مشهورة من فرق المسلمين هي فرقة الخوارج صار أحد ما تشتهر به هو قولها بعدم وجوب هذا الشرط، وسنبين آراء العلماء إزاءه وأدلتهم على ما يذهبون إليه، ثم نناقش هذه الأدلة، ونرجح ما نراه مستحقاً للترجيح، وقبل أن نبين ذلك يجب أن نعرف من هي قريش التي يشترط البعض انتساب الإمام إليها.

من هم قريش؟

اختلف النسّابون في تحديد الأب الذي تنتمي إليه قبيلة قريش، فقال الأكثرون منهم: إن قريشاً هم: ولد النضر[1] بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن إلياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان، فكل من كان من ولد النضر بن كنانة فهو قرشي، وبهذا الرأي قال الإمام الشافعي رضي الله عنه.

---

(١) النضر بن كنانة هو الجد الثاني عشر للرسول ﷺ، لأنه محمد بن عبدالله بن عبدالمطلب بن هاشم بن عبدمناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن إلياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان. انظر حاشية زين قاسم على المسايرة، ص ١٦٥.

وروى عن أبي الأسود الدؤلي أن قريشاً هم كل من كانوا من ولد إلياس بن مضر. وروى عن البعض أن كل من كان من ولد مضر بن نزار فهو قرشي، ولكن القول الأول هو ما يصححه العلماء[1].

آراء العلماء في اشتراط القرشية:

يرى أهل السنة وكافة فرق الشيعة، وبعض المعتزلة، وجمهور المرجئة، أنه يشترط في الإمام أن يكون من قريش[2].

وذهب الخوارج كلهم إلى أن الإمامة تجوز للقرشي وغير القرشي، لا فرق في ذلك بين أحد وأحد لنسبه أو لجنسه أو للونه، فالكل سواء في صلوحه لها ما دام ملتزماً بكتاب الله وسنته، ويحسن القيام بها، قال البغدادي[3]: «ولهذا بايعوا نافع بن الأزرق، ثم لقطري بن الفجاءة، ولنجدة، وعطية، وليس واحد منهم قرشياً».

ويذهب مذهب الخوارج في ذلك جمهور المعتزلة، وبعض المرجئة[4]، وأبو بكر الباقلاني[5]، وإمام الحرمين الجويني[6].

وبالغ ضرار بن عمرو الغطفاني[7] فقال: إذا اجتمع حبشي وقرشي

---

(١) أصول الدين، لعبدالقاهر بن طاهر البغدادي، ص ٢٣٦.

(٢) الفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم، ج ٤ ص ٨٩.

(٣) أصول الدين، لعبدالقاهر بن طاهر البغدادي، ص ٢٧٥.

(٤) الفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم، الجزء الرابع ص ٨٩.

(٥) مقدمة ابن خلدون، ص ١٦٢.

(٦) البحر الزخار، لأحمد بن يحيى المرتضى، ج ٥ ص ٣٧٧؛ وانظر: الإرشاد، لإمام الحرمين الجويني، ص ٤٢٦، ٤٢٧، حيث قال بعد أن بين اشتراط القرشية عند القائلين بها: «وهذا مما يخالف فيه بعض الناس، وللاحتمال فيه عندي مجال والله أعلم بالصواب».

(٧) من مشاهير المعتزلة، ورئيس فرقة منهم تنسب إليه يقال لها: الضرارية، تقول بأن للإنسان حاسة سادسة يرى بها الله سبحانه يوم القيامة، ويرون أن الحجة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم في الإجماع فقط، فأما ما ينقل عنه في أحكام الدين من أخبار الآحاد =

كلاهما قائم بالكتاب والسنة فالواجب أن يقدم الحبشي، لأنه أسهل في خلعه إذا ارتكب ما يوجب الخلع[1].

ويرى الكعبي[2] أنه إذا صلح لها القرشي وغير القرشي فالقرشي أولى بها من غيره، فإن خافوا الفتنة جاز عقدها لغير القرشي[3].

أدلّة أهل السنة ومن معهم:

استدل أهل السنة على شرط النسب القرشي بالسنة والإجماع، فأما السنة فقد استدلوا بأحاديث كثيرة مذكورة في كتب السنة المتعددة في كتب الأحكام وأبواب الإمارة، والمناقب، وغيرها، منها: ما رواه مسلم[4] عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «الناس تبّع لقريش في هذا الشأن، مسلمهم لمسلمهم وكافرهم لكافرهم» وفي رواية أخرى: «الناس تبّع لقريش في الخير والشر»[5].

وفي رواية ثالثة: «لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي من الناس اثنان»[6]

= فغير مقبول، وضرار هذا مع أنه معتزلي إلا أنه يخالف المعتزلة في الإمامة فعلى الرغم من أنهم يجوزون أن تكون الإمامة في غير قريش إلا أنهم لم يقولوا كما قال ضرار: إذا اجتمع قرشي وحبشي فيجب تقديم الحبشي. انظر: الملل والنحل، للشهرستاني، ج أ ص ١١٤.

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم، ج ٤ ص ٨٩.

(٢) أبو القاسم ابن محمد الكعبي تلميذ أبي الحسن ابن أبي عمرو الخياط، وهما من معتزلة بغداد على مذهب واحد، وإلى الكعبي تنسب طائفة من المعتزلة فتسمى «الكعبية». وهو من أهل بلخ، أقام ببغداد مدة طويلة وتوفي ببلخ عام ٣١٩هـ (٩٣١م) وذكر خيرالدين الزركلي في كتابه الأعلام أن السمعاني قال: إن الكعبي يقول إن الله تعالى ليس له إرادة فإن جميع أفعاله واقعة منه بغير إرادة ولا مشيئة منه لها. انظر: الملل والنحل، للشهرستاني، الجزء الأول ص ٩٧؛ وانظر: الأعلام لخيرالدين الزركلي، ج ٤ ص ١٨٩.

(٣) أصول الدين لعبدالقاهر بن طاهر البغدادي، ص ٢٧٥.

(٤) صحيح مسلم بشرح النووي، ج ١٢ ص ١١٩ ــ ٢٠٠.

(٥) و (٦) صحيح مسلم، ج ٣ ص ١٤٥١، ١٤٥٢، ومعنى تبع لقريش في الخير والشر تبع لهم في الإسلام والجاهلية.

وقد رواها البخاري[1] بلفظ: «لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي منهم إثنان».

ويروي البخاري أيضاً[2] عن الزهري قال: كان محمد بن جبير بن مطعم يحدث أنه بلغ معاوية وهو عنده في وفد من قريش أن عبدالله بن عمرو بن العاص يحدث أنه سيكون ملك من قحطان، فغضب معاوية فقام فأثنى على الله بما هو أهله، ثم قال: أما بعد فإنه بلغني أن رجالاً منكم يتحدثون أحاديث ليست في كتاب الله[3] ولا تؤثر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فأولئك جهالكم، فإياكم والأماني التي تضل أهلها، فإني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «إن هذا الأمر في قريش لا يعاديهم أحد إلا كبه الله على وجهه، ما أقاموا الدين»[4].

وفي مسند الإمام أحمد بن حنبل[5] إن أبا بكر وعمر لما ذهبا إلى سقيفة بني ساعدة حيث اجتمع الأنصار لاختيار خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم «تكلم أبو بكر ولم يترك شيئاً أنزل في الأنصار ولا ذكره رسول الله صلى الله عليه

---

(١) صحيح البخاري، ج ٤ ص ١٤٣.

(٢) صحيح البخاري، ج ٤ ص ١٤٣.

(٣) قال القسطلاني في إرشاد الساري «من الجزء العاشر، ص ٢٦١»: والمراد بكتاب الله القرآن وهو كذلك فليس فيه تنصيص على أن شخصاً بعينه أو بوصفه يتولى الملك في هذه الأمة المحمدية.

(٤) روى أبو هريرة مرفوعاً عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «لا تقوم الساعة حتى يخرج رجل من قحطان يسوق الناس بعصاه» وهو يشير إلى أن قحطانياً سيحكم الناس في آخر الزمان، فإن كان الحديث الذي رواه عبدالله بن عمرو بن العاص مرفوعاً موافقاً حديث أبي هريرة فلا معنى لإنكاره من معاوية، وإن كان عبدالله بن عمرو بن العاص لم يرفعه وكان فيه قدر زائد يشعر بأن القحطاني يكون في أوائل الإسلام فمعاوية له العذر في إنكاره، وقد يكون معنى حديث عبدالله بن عمرو بن العاص أن قحطانياً سيتغلب على السلطة في ناحية من النواحي فلا يعارض على هذا حديث معاوية. انظر: فتح الباري بشرح صحيح البخاري، للحافظ ابن حجر العسقلاني، الجزء الثاني عشر ص ٩٤.

(٥) الجزء الأول ص ٥.

وسلم من شأنهم إلا وذكره، وقال: ولقد علمتم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: لو سلك الناس وادياً وسلكت الأنصار وادياً سلكت وادي الأنصار، ولقد علمت يا سعد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال وأنت قاعد: قريش ولاة هذا الأمر، فبر الناس تبّع لبرهم وفاجرهم تبّع لفاجرهم، فقال له سعد: صدقت نحن الوزراء وأنتم الأمراء».

وفي مسند أبي داود الطيالسي[1]: «عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «الأئمة من قريش» قال ابن حزم[2]: «وهذه رواية جاءت مجيء التواتر، ورواه أنس بن مالك، وعبدالله بن عمر بن الخطاب ومعاوية، وروى جابر بن عبدالله، وجابر بن سمرة وعبادة بن الصامت معناها».

وقال النووي[3] في سياق شرحه لحديث «الناس تبّع لقريش في هذا الشأن» وبعد أن ذكر بعضاً من الروايات التي ذكرناها آنفاً: «هذه الأحاديث وأشباهها دليل ظاهر أن الخلافة مختصة بقريش لا يجوز عقدها لأحد من غيرهم، وعلى هذا انعقد الإجماع في زمن الصحابة، فكذلك بعدهم، ومن خالف فيه من أهل البدع أو عرض بخلاف من غيرهم فهو محجوج بإجماع الصحابة والتابعين».

وبهذا يتبين أن السنة قد أوجبت هذا الشرط، بروايات متعددة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا سبيل إلى إنكار هذه الأحاديث أو التشكيك في صحتها، لأنه قد روى معناها بروايات متعددة في كتب كثيرة، حتى إن الحافظ بن حجر العسقلاني قد أفرد الحديث المتضمن أن الأئمة من قريش بجزء جمع فيه طرقه عن نحو من أربعين صحابياً[4].

---

(١) الجزء الرابع ص ١٢٥ الطبعة الأولى، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية بالهند ١٣٢١هـ.

(٢) الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج ٤ ص ٨٩.

(٣) صحيح مسلم بشرح النووي، ج ١٢ ص ٢٠٠.

(٤) المسامرة للكمال بن أبي شريف في شرح المسايرة للكمال بن الهمام، ص ١٥٠.

ونقل النووي عن القاضي عياض أن اشتراط كون الإمام قرشياً مذهب العلماء كافة فقال[1]: «قال القاضي: وقد عدها العلماء في مسائل الإجماع ولم ينقل عن أحد من السلف فيها قول ولا فعل يخالف ما ذكرنا، وكذلك من بعدهم في جميع الأعصار، قال: ولا اعتداد بقول النظام ومن وافقه من الخوارج وأهل البدع أنه يجوز كونه من غير قريش، ولا بسخافة ضرار بن عمرو في قوله أن غير القرشي من النبط[2] وغيرهم يقدم على القرشي لهوان خلعه إن عرض منه أمر».

ويقول الشيخ محمد رشيد رضا[3]: «أما الإجماع على اشتراط القرشية فقد ثبت بالنقل والفعل، رواه ثقاة المحدثين، واستدل به المتكلمون وفقهاء مذاهب السنة كلهم، وجرى عليه العمل بتسليم الأنصار وإذعانهم لبني قريش، ثم إذعان السواد الأعظم من الأمة عدة قرون، حتى إن الترك الذين تغلبوا على العباسيين وسلبوهم السلطة بالفعل لم يتجرأ أحد منهم على ادعاء الخلافة ولا التصدي لانتحالها حتى بالتغلب.. وما ذلك إلا لأن الأمة كلها مجمعة على ما ذكر معتقدة له ديناً، بل كان الملوك والسلاطين المتغلبون يستمدون السلطة منهم أو كانوا يدعون النيابة عنهم».

اعتراضات على ما استدل به أهل السنة:

وردت عدة اعتراضات على ما استدل به أهل السنة ومن معهم من الأحاديث التي ذكرناها لهم، ومع أن هذه الأحاديث قد استدل بها أهل السنة ومن معهم على اشتراط القرشية في الإمام، ومع أن الشيعة كلهم متفقون في اشتراط القرشية مع أهل السنة، وإن كانوا قد خالفوهم في كون الشيعة ذهبوا إلى حصرها في فرع معين من فروع قريش، وهو ولد علي رضي الله عنه، إلا أننا

---

(١) صحيح مسلم بشرح النووي، ج ١٢ ص ٢٠٠.

(٢) النبط جيل من الناس كانوا ينزلون سواد العراق، ثم استعمل هذا اللفظ في أخلاط الناس وعوامهم.

(٣) الخلافة لمحمد رشيد رضا، ص ١٩.

نرى أحد المعترضين على الأدلة التي استدل بها أهل السنة ومن معهم على اشتراط القرشية أحد أعلام الشيعة هو السيد المرتضى في كتابه الشافي الذي ألفه في النقض على كتاب المغني للقاضي عبدالجبار بن أحمد المعتزلي، ولا غرابة في أن يكون الشيعة الذين يذهبون مذهب أهل السنة في اشتراط القرشية غير راضين عن الأحاديث التي استدل بها أهل السنة على اشتراط القرشية، لأن الشيعة قد قالوا بالقرشية ضمناً عندما زعموا أن الإمامة محصورة في ولـد علي رضي الله عنه بنصوص يزعمونها سنعرض لها إن شاء الله بالتفصيل عندالكلام على طرق انعقاد الإمامة، والذي يهمنا الآن بيانه هو أنه لا تناقض في مسلك السيد المرتضى في اعتراضه على بعض الأدلة التي استدل بها أهل السنة ومن معهم مع أنه من القائلين بشرط القرشية وإن كان حصره في فرع معين من فروع قريش، نقول لا تناقض في هذا لأنه لا يلزم من توافق فريقين على مذهب معين اتفاق الأدلة التي استمدا منها هذا المذهب، فقد يتفق أهل السنة مثلاً على مسألة من المسائل ومع ذلك نرى اتجاهاتهم في الاستدلال على هذه المسألة مختلفة، وقد لا يرضى بعضهم عن أدلة البعض الآخر.

اعترض الشريف المرتضى[1] على الاستدلال بالخبر المتضمن أن الأئمة من قريش الذي رواه أبو بكر يوم السقيفة ـ بأنه لا يسلم هذا الاستدلال إلا بعد تبين الأمور الآتية:

(أ) أن أبا بكر ذكر الخبر المتضمن أن الأئمة من قريش يوم السقيفة واحتج به وأن ذلك وارد من جهة توجب العلم.

(ب) أنه لما احتج بذلك سلمت الأمة له احتجاجه وصدقت عليه ورضيت به.

(ج) أن اللفظ موجب لنفي الإمامة عمن ليس بقرشي.

ثم قال المرتضى: «إن شيئاً من ذلك لم يثبت. أما احتجاج أبي بكر على الأنصار بالخبر المتضمن أن الأئمة من قريش فأكثر من روى السير ونقل خبر

---

(1) الشافي في الإمامة، للسيد المرتضى، ص ١٩٣ وما بعدها.

السقيفة وما جرى فيها لم يذكره بلفظ ولا معنى، بل ذكر من احتجاج أبـي بكر وغيره على الأنصار وجوهاً وطرقاً ليس جملتها هذا الخبر المدعي، قال: وقد روى محمد بن جرير الطبري في تاريخه قصة السقيفة وما جرى فيها بين المهاجرين والأنصار ولم يرد فيها ذكر لحديث يتضمن الأئمة من قريش، وإنما كان اعتماد المهاجرين في التدليل على استحقاقهم الإمامة على أن النبوة فيهم وكونهم أقرب إلى الرسول نسباً وأول من اتبعوه وآمن به، وقد روى الزهري من طرق كثيرة خبر السقيفة، وما كان بين المهاجرين والأنصار ولم يرد في أي خبر من هذه الأخبار ما يتضمن أن أحداً ممن حضر هذا الاجتماع قد احتج بأن النبـي صلى الله عليه وسلم قال: «الأئمة من قريش» بل تضمنت الأخبار أن أبا بكر بعد أن سمع مقالة الأنصار قال: «أما بعد، فما ذكرتم فيكم من خير فأنتم أهله، وإن العرب لن تعرف هذا الأمر إلا لهذا الحي من قريش، هم أوسط العرب نسباً وداراً».

ثم يقول المرتضى: «ولسنا ننكر بعد ذلك أن يكون هذا الخبر مروياً على الوجه الذي ادعوه، ولكن رواه قليل من كثير وواحد من جماعات، والقوم عكسوا القصة، فأوردوه مورد ما لا خلاف فيه وما لا يعرف سواه.. والذي يدل على ضعف هذه الدعوى ما تظاهرت به الرواية عن أبـي بكر من قوله عند حضور الموت: ليتني كنت سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ثلاثة أشياء ذكر من جملتها: ليتني سألته هل للأنصار في هذا الأمر حق، وكيف يقول هذا القول من يروي عنه الأئمة من قريش».

هذا هو كلام السيد المرتضى في اعتراضه على الاستدلال بالخبر المتضمن أن الأئمة من قريش، ويمكن أن نجيب على ما آثاره السيد المـرتضى من اعتراضات بما يأتي:

(أ) فيما يختص ببيان أن أبا بكر ذكر الخبر المتضمن أن الأئمة من قريش يوم السقيفة فقد سبق أن ذكرنا عند الاستدلال لأهل السنة أن الإمام أحمد بن حنبل ذكر في مسنده أن أبا بكر تكلم يوم السقيفة وقال مخاطباً سعد بن عبادة:

ولقد علمت يا سعد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال وأنت قاعد: قريش ولاة هذا الأمر فبر الناس تبع لبرهم، وفاجرهم تبع لفاجرهم، وقد صدقه سعد بن عبادة، فقال له: «صدقت نحن الوزراء وأنتم الأمراء»، وكون بعض الروايات التي وصفت ما حدث يوم السقيفة لم تذكر الحديث الذي رواه أبو بكر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يدل على عدم وجود هذا الحديث، إذ لا يوجد مانع من وجوده في بعض الروايات دون البعض الآخر، وإنما يكون الفيصل في ذلك هو تضعيف الرواية التي ذكرت استدلال أبـي بكر بالحديث المتضمن أن الأئمة من قريش فإذا تم للمعترض تضعيفها تم له مراده من نفي ما يفيده هذا الحديث، وإذا لم يتم له تضعيفها فلا مفر من التسليم بما جاء فيها، ويجب أن يلاحظ أن مضمون رواية أبـي بكر التي ذكرها الإمام أحمد في مسنده قد روي بروايات متعددة مما يقوي جانب هذه الرواية ويفيد غلبة الظن بما جاء فيها، بل قد جاء ذلك صريحاً عن رسول رسول الله صلى الله عليه وسلم في الحديث الذي رواه أبو داود الطيالسي في مسنده ــ والذي ذكرناه آنفاً ــ عن أبـي برزة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «الأئمة من قريش». ويقول الكمال بن أبـي شريف: «ومتن حديث الأئمة من قريش رواه النسائي من حديث أنس، ورواه بمعناه الطبراني في الدعاء والبزار، والبيهقي، وأفرده شيخنا الإمام الحافظ أبو الفضل ابن حجر بجزء جمع فيه طرقه عن نحو من أربعين صحابياً[1]». بل إن الزهري الذي قال السيد المرتضى عنه إنه روى خبر السقيفة من طرق كثيرة، ولم يرد في أي خبر من هذه الأخبار ما يتضمن أن أحداً ممن حضر هذا الاجتماع قد احتج بأن النبـي صلى الله عليه وسلم قال: «الأئمة من قريش» نقول بل إن الزهري هذا قد روى عن محمد بن جبير بن مطعم عن معاوية أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «إن هذا الأمر في قريش لا يعاديهم أحد إلا كبه الله على وجهه» وهي الرواية التي ذكرناها آنفاً عند الاستدلال لأهل السنة ومن معهم.

(١) المسامرة للكمال بن أبـي شريف في شرح المسايرة للكمال بن الهمام، ص ١٥٠.

(ب) من حيث بيان أن الأمة سلمت لأبي بكر احتجاجه ورضيت به، فإن العلماء نقلوا إجماع الأمة على اشتراط هذا الشرط بعد أن تمسك به أبو بكر يوم السقيفة، ولم يشذ الخوارج ومن وافقهم كضرار بن عمر والغطفاني إلا بعد انعقاد الإجماع على وجوب أن تكون الإمامة في قريش، يقول سعدالدين التفتازاني[1]: «لما قال الأنصار يوم السقيفة منا أمير ومنكم أمير منعهم أبو بكر رضي الله عنه بعدم كونهم من قريش، ولم ينكره عليه أحد من الصحابة فكان إجماعاً». ويقول أبو بكر ابن الطيب[2]: إن المسلمين لم يقفوا عند الأقوال التي تجوز تولية غير القرشي بعد ثبوت حديث الأئمة من قريش، وعمل المسلمون به قرناً بعد قرن، وانعقد الإجماع على اعتبار ذلك قبل أن يقع الخلاف.

(ج) من حيث بيان أن اللفظ موجب لنفي الإمامة عمن ليس بقرشي، فلا نوضح ذلك إلا بنص للسيد المرتضى نفسه في كتابه «الشافي» الذي أشرنا إليه آنفاً فهو الذي سيوضح كيف أن لفظ حديث الأئمة من قريش موجب لنفي الإمامة عمن ليس بقرشي، يقول السيد المرتضى[3]: «ولأنا نعلم أن قوله صلى الله عليه وسلم: «الأئمة من قريش» وإن كان بصورة الخبر فهو أمر وتقدير الكلام اختاروا من قريش أو إذا اخترتم إماماً فليكن من قريش، ولو لم يكن بمعنى الأمر وإن كان له لفظ الخبر لما ساغ الاحتجاج به على الأنصار، ولا يكون الحجة ثابتة عليهم إلا إذا كان أمراً في الحقيقة أو له معنى الأمر».

وأما ما قاله من أن أبا بكر قال عند حضور الموت: ليتني كنت سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ثلاثة أشياء ذكر من جملتها: ليتني كنت سألته هل للأنصار في هذا الأمر حق، وكيف يقول هذا القول من يروى عنه حديث الأئمة من قريش، فعلى تسليم صحة هذا المنقول عن أبي بكر أجاب

---

(1) شرح السعد على المقاصد، ج ٢ ص ٢٠٣.

(2) فتح الباري بشرح صحيح البخاري، للحافظ ابن حجر العسقلاني، ج ١٣ ص ١٠٢ المطبعة البهية.

(3) الشافي في الإمامة والنقض على كتاب المغني، للقاضي عبدالجبار بن أحمد للسيد المرتضى، ص ٢١.

القاضي عبدالجبار[1] عن ذلك باحتمال أنه أراد أن يسأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عند موته حتى يكون الجواب قريب العهد، فيكون أسرع إلى استجابة الأنصار من استجابتهم لما رواه من قوله صلى الله عليه وسلم، «الأئمة من قريش» لأنهم عند ذلك كفوا من المطالبة بحقهم في الخلافة، وبقي في نفوسهم بعض الريب، ويمكن أن نقول إنه يحتمل أن يكون أبو بكر تمنى سؤال رسول الله صلى الله عليه وسلم عن هذا الأمر، حتى يتأكد عدم نسخه.

أدلة القائلين بعدم اشتراط القرشية:

احتج الخوارج ومن وافقهم في عدم اشتراط القرشية، بأحاديث مروية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وبقول منسوب إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنه. وبدليل عقلي، فأما الأحاديث التي تثبت أن القرشية ليست شرطاً من شروط الإمامة فمنها ما رواه مسلم[2] عن أبي ذر قال: «إن خليلي أوصاني أن أسمع وأطيع وإن كان عبداً مجدع الأطراف، أي أن أسمع وأطيع ولو كان عبداً خسيساً قطعت أطرافه، فما دام هو ولي الأمر فطاعته واجبة.

وروى مسلم أيضاً[3] عن يحيى بن حصين قال: سمعت جدتي تحدث: أنها سمعت النبي صلى الله عليه سلم يخطب في حجة الوداع وهو يقول: «ولو استعمل عليكم عبد يقودكم بكتاب الله فاسمعوا له وأطيعوا».

وروى البخاري[4] عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة».

---

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل، للقاضي عبدالجبار بن أحمد، الجزء المتم العشرين، القسم الأول في الإمامة ص ٣٤١.

(٢) صحيح مسلم، ج ٣ ص ١٤٦٧ و ١٤٦٨.

(٣) صحيح مسلم، ج ٣ ص ١٤٦٧ و ١٤٦٨.

(٤) إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، للقسطلاني، الجزء العاشر ص ٢٦٤.

فهذه الأحاديث تفيد أن القرشية ليست شرطاً في الإمام، لأن الرسول صلى الله عليه وسلم أمر بطاعة العبد حين يكون ولياً للمسلمين. ومعروف أن قريشاً ليس بها رقيق يتصل نسبهم بها، بل في أحدها وجوب السمع والطاعة للعبد الحبشي، فدل ذلك على أن الإمام قد لا يكون قرشياً وهو ما ندعيه.

وأما القول المنسوب إلى عمر رضي الله عنه فقد روى عنه أنه لما طعن طلبوا منه أن يستخلف عليهم من يرضاه لهم حتى لا يختلفوا بعده فيمن يلي أمورهم فقال: «لو كان سالم[1] مولى أبي حذيفة حياً استخلفته» وروى عنه أيضاً قوله[2]: «إن أدركني أجلي وأبو عبيدة حي استخلفته. . فإن أدركني أجلي وقد مات أبو عبيدة، استخلفت معاذ بن جبل»، فدل هذا القول من عمر على أنه لا يرى وجوب شرط القرشية حيث، كان ينوي استخلاف سالم مولى أبي حذيفة، أو معاذ بن جبل وكلاهما ليس قرشياً، بل الأول ليس عربياً والثاني أنصاري لا نسب له في قريش.

وأما الدليل العقلي على انتفاء شرط القرشية في الإمام، فإن الأنساب لا اعتبار لها عند الشارع في القيام بأمور الدين، فلا شرف ولا خسة إلا بالعمل الصالح وحسن الصلة بالله سبحانه أو بعدمها. قال الله تعالى: ﴿إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾ فالإسلام قد جاء بمبدأ المساواة بين الناس جميعاً، أبيضهم وأسودهم وأحمرهم، شريفهم وحقيرهم، لا فضل لأحد على أحد إلا بالتقوى

---

(١) سالم مولى أبي حذيفة هو سالم بن معقل ليس عربياً بل كان فارسياً من فضلاء الصحابة الموالي وكبارهم، كان يعد من المهاجرين لأنه هاجر إلى المدينة، ويعد من الأنصار لأنه مولى امرأة أبي حذيفة بن عتبة بن ربيعة بن عبدشمس بن عبدمناف الأنصارية فلما تزوجها أبو حذيفة تبناه ونسب إليه وقد قتل باليمامة في حرب الردة أيام خلافة أبي بكر، وقد كان ثاني أربعة أمر رسول الله أن يطلب القرآن منهم، وهم: عبدالله بن مسعود وسالم مولى أبي حذيفة وأبي بن كعب ومعاذ بن جبل. انظر: إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، للقسطلاني، ج ٦ ص ١٦٤.

(٢) فتح الباري بشرح صحيح البخاري، لابن حجر العسقلاني، ج ١٣ ص ١٠٦.

واشتراط القرشية اتجاه إلى العصبية وإلى أن تسود طائفة من الناس على سائر الأمة وهو ما يمقته الشرع.

الرد على أدلة المانعين لشرط القرشية:

أجاب أهل السنة على الأحاديث الآمرة بالطاعة ولو كان عبداً حبشياً، بأن ذلك مبالغة في الإلزام بالطاعة، وليس الكلام على الحقيقة بل على سبيل الفرض والتقدير، أي اسمعوا وأطيعوا لكل إمام ولو فرض أن هذا الإمام عبد حبشي، والذي يدل على ذلك أن المسلمين أجمعوا على عدم جواز أن يكون الإمام عبداً.

قالوا: ويجوز أن يكون المراد من هذه الأحاديث الطاعة لمن جعل أميراً على سرية أو على ناحية من النواحي مثلاً، وليس المراد به طاعة الإمام الأعظم لأن الإمام الأعظم لا يجوز أن يكون عبداً بالإجماع[1].

ويجوز عند البعض أيضاً أن يكون المراد بالعبد في هذه الأحاديث الحر الذي كان رقيقاً ثم عتق فسماه عبداً باعتبار ما كان[2].

وأما قول عمر: «لو كان سالم حياً استخلفته»، وقوله: «فإن أدركني أجلي وقد مات أبو عبيدة استخلفت معاذ بن جبل» فقد أجاب عنه العلماء إجابات أبادر فأسجل مقدماً عدم اقتناعي بها، ذلك أن البعض منهم[3] قد أجاب بأن مراد عمر من هذا القول أنه كان يوليه ولاية جزئية على ناحية من النواحي مثلاً، أو يجوز أن يكون مراده أن لو كان حياً لاستشاره فيمن يولي المسلمين، فإن سالماً مولى أبي حذيفة ومعاذ بن جبل كانا من خيار الصحابة الذين يستضاء بآرائهم، ونرى البعض الآخر[4] يجيب باحتمال أن يقال لعل الإجماع انعقد بعد عمر على اشتراط أن يكون الخليفة قرشياً أو أن عمر قد تغير اجتهاده فرأى عدم اشتراط القرشية.

---

(١) المواقف، لعضدالدين الإيجي بشرحه للسيد الشريف الجرجاني، ج ٨ ص ٣٥٠.

(٢) إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، للقسطلاني، الجزء العاشر ص ٢٦٤.

(٣) كابن تيمية مثلاً في كتابه «منهاج السنة النبوية»، الجزء الثالث ص ١٦٥.

(٤) ابن حجر العسقلاني في فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ج ١٣ ص ١٠٦.

وأما ابن خلدون فلأن له نظرة خاصة في الحكمة من اشتراط القرشية في الإمام، حيث يذهب إلى أن الحكمة من ذلك هي العصبية المتوفرة لقريش لما لها من الحماية والقوة المانعة للخلاف، وهي النظرية التي سنتكلم عنها قريباً إن شاء الله نقول: «لأنه يرى أن الحكمة من اشتراط القرشية هي العصبية نجده يجيب عن قول عمر: «لو كان سالم مولى أبـي حذيفة حياً لاستخلفته»[1] بأن مذهب الصحابـي ليس بحجة، وأيضاً فمولى القوم منهم، وعصبية الولاء حاصلة لسالم في قريش، وهي الفائدة في اشتراط النسب، ولما استعظم عمر أمر الخلافة ورأى شروطها كأنها مفقودة في ظنه عدل إلى سالم لتوفر شروط الخلافة عنده فيه حتى من النسب المفيد للعصبية كما نذكر، ولم يبق إلا صراحة النسب فرآه غير محتاج إليه، إذ الفائدة في النسب إنما هي العصبية وهي حاصلة من الولاء».

ونرى أن القول بأن مراد عمر رضي الله عنه أنه كان يوليه على ناحية من النواحي مثلاً، أو يجوز أن يكون مراده استشارته فيمن يولي بعده على المسلمين قول يحتاج إلى برهان، ذلك أن القصة التي ورد فيها قول عمر: «لو كان سالم مولى أبـي حذيفة حياً استخلفته» تفيد تصريحاً بأن غرض عمر رضي الله عنه كان استخلاف سالم لا توليته إحدى النواحي، أو استشارته فيمن يخلفه. والقصة رواها الطبري في تاريخه[2] عن عمرو بن ميمون الأودي أن عمر بن الخطاب لما طعن قيل له: يا أمير المؤمنين لو استخلفت، قال: من أستخلف؟ لو كان أبو عبيدة بن الجراح حياً استخلفته، فإن سألني ربـي قلت سمعت نبيك صلى الله عليه وسلم يقول إنه أمين هذه الأمة، ولو كان سالم مولى أبـي حذيفة حياً استخلفته، فإن سألني ربـي قلت سمعت نبيك صلى الله عليه وسلم يقول إن سالماً شديد الحب لله فقال له الرجل: أدلك عليه؟ عبدالله بن عمر، فقال: قاتلك الله، والله ما أردت الله بهذا، ويحك كيف أستخلف رجلاً عجز عن طلاق امرأته؟!

---

(١) المقدمة، ص ١٦٢.

(٢) تاريخ الرسل والملوك، لمحمد بن جرير الطبري، ج ٤ ص ٢٢٧ ـ ٢٢٨.

وكذا القول باحتمال أن يكون الإجماع قد انعقد بعد عمر على شرط القرشية أو تجويز أن يكون عمر قد تغير اجتهاده فرأى عدم اشتراط هذا الشرط قول ينقصه البرهان، لأن العلماء الناقلين للإجماع يصرحون بأنه قد انعقد عند اجتماع السقيفة أي في خلافة أبي بكر رضي الله عنه، بل في أول عهدها، يقول سعدالدين التفتازاني[1]: «وأما الإجماع فهو أنه لما قال الأنصار يوم السقيفة منا أمير ومنكم أمير منعهم أبو بكر رضي الله عنه بعدم كونهم من قريش، ولم ينكره عليه أحد من الصحابة فكان إجماعاً» وبعد أن ينقل عبدالجبار بن أحمد عن شيوخه استدلالهم على شرط القرشية بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «الأئمة من قريش» قال[2]: وقووا ذلك بما كان يوم السقيفة وكان ذلك سبباً لصرف الأنصار عما كانوا عزموا عليه، لأنهم عند هذه الرواية انصرفوا عن ذلك وتركوا الخوض فيه.

«وقووا بأن أحداً لم ينكره في تلك الحال، وأن أبا بكر لما استشهد في ذلك بالحاضرين فشهدوا به على النبي صلى الله عليه وسلم حتى صار خارجاً من باب خبر الواحد إلى الكثرة».

ويقول صاحب المواقف «وشارحه بعد أن ذكر حديث الأئمة من قريش[3]:

«ثم إن الصحابة عملوا بمضمون هذا الحديث، فإن أبا بكر رضي الله عنه استدل يوم السقيفة على الأنصار حين نازعوا في الإمامة بمحضر من الصحابة فقبلوه وأجمعوا عليه»، ويقول البغدادي بعد ذكره حديث «الأئمة من قريش» أيضاً[4]: «ولهذا الخبر سلمت الأنصار الخلافة لقريش يوم السقيفة فحصول الخبر وإجماع الصحابة دليلان على أن الخلافة لا تصلح لغير قريش».

---

(١) شرح السعدعلى المقاصد، ج ٢ ص ٢٠٣.

(٢) المغني في أبواب التوحيد والعدل، للقاضي عبدالجبار بن أحمد، الجزء المتم العشرين، القسم الأول في الإمامة ص ٢٣٤.

(٣) المواقف، لعضدالدين الإيجي بشرحه للسيد الشريف الجرجاني، ج ٨ ص ٣٥٠.

(٤) أصول الدين، لأبي منصور عبدالقاهر بن طاهر البغدادي، ص ٢٧٦.

فأقوال العلماء في هذا المجال تفيد التصريح بأن الإجماع قد انعقد لا بعد عهد عمر، بل في عهد خلافة أبي بكر وفي اجتماع السقيفة على التحديد، وعلى هذا فلا يتصور أن يكون عمر قد أداه اجتهاده إلى عدم اشتراط القرشية في الإمام، فعمر ــ ومكانه من الفضل والعلم ما نعلمه ــ ليس من الغفلة حتى يخالف باجتهاده أمراً قد أجمع عليه المسلمون قبلاً، مع ما هو معروف من عظم الجرم عند مخالفة إجماع الأمة.

ويرد ابن حزم على دعوى أن قول الرسول صلى الله عليه وسلم «الأئمة من قريش» يدخل فيه المولى والحليف أو ابن الأخت قائلاً[1]: «إذا صح البرهان بأن لا يكون في قريش من ليس قرشياً صح بالإجماع أن حليف قريش ومولاهم وابن أختهم كحكم من ليس قرشياً».

وبعد، فإن المرء ليحار حقاً في التوفيق بين الأدلة القائمة على وجوب القرشية في الإمام، ومنها الأحاديث المتعددة المروية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وإجماع المسلمين على ذلك، ليحار في التوفيق بين هذا كله وقول عمر في سالم مولى أبي حذيفة وفي معاذ بن جبل، على أنه في النهاية يجب أن يكون الميل إلى الأدلة التي أثبتت شرط القرشية، ذلك أنها نصوص أفادت وجوب هذا الشرط كما سبق بيانه. وقد أكدها إجماع الصحابة فلا مفر من التسليم بما أدت إليه كل هذه الأدلة، وبخاصة وأن الحكم أصبح قطعياً بالإجماع لا يحتمل الشك في وجوب هذا الشرط.

وأما ما قالوه من أن الإسلام نهى عن العصبية وأن تسود طائفة معينة على سائر المسلمين، وأنه جاء بالمساواة بين الناس جميعاً، وهذا ما يعارض جعل الخلافة في قريش، فإننا نقول: إن الإسلام باشتراطه أن يكون الإمام قرشياً لم يكن بذلك داعياً إلى العصبية التي نهى عنها، فإن الحاكم الأعلى في الدولة الإسلامية ليس له أي مزية على سائر أفراد الأمة، وليس لأسرته كذلك أدنى حق زائد على الحقوق التي كفلها الشارع لسائر أفراد المسلمين، فالإمام وأفراد

---

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج ٤ ص ٩٠.

المسلمين كلهم سواء أمام القانون الإسلامي، يخضعون لأحكامه بل الإمام متحمل من التبعات ما يجعله أشد الناس حملاً وأثقلهم حساباً يوم القيامة، لأنه مسؤول عن رعيته كما نص على ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولم يكن لأي من الأسر التي ينتمي إليها أبو بكر أو عمر أدنى امتياز على أي فرد من أفراد المسلمين في زمن خلافتهما، ونزوان بني أمية على حقوق المسلمين زمن خلافة عثمان لم يكن نتاج العصبية من عثمان، وإنما كان لضعفه رضي الله عنه، وعدم توفيقه في اختيار من يتولون أمور الناس من قبله، حتى كان ذلك سبباً في إيقاظ الفتنة التي اجتاحت العالم الإسلامي آنذاك وتلاقي الغوغاء، وذوو الأهواء والدساسون للإسلام في تجمع هائج أدى في النهاية إلى مصرع الخليفة في داره وهو يقرأ القرآن الكريم.

فالإسلام لا يسود طائفة من الناس على من عداهم من أفراد الأمة، وإذا كان الإمام من قريش فليس معنى ذلك أن تتبوأ قريش مكانة عالية دونها مكانة سائر المسلمين، لأن الإسلام كما قلنا لم يفرق بين قرشي وغير قرشي، وحاكم ومحكوم، والأمة بالتزامها القانون الإسلامي، هي ــ كما يقول الإمام محمد عبده ــ صاحبة الحق في السيطرة على الخليفة وهي التي تخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها.. وليس في الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة، والدعوة إلى الخير، والتنفير عن الشر، وهي سلطة خوّلها الله لأدنى المسلمين يقرع بها أنف علاهم، كما خولها لأعلاهم يتناول بها من هو أدناهم»[1].

وبهذا نكون قد أجبنا عن الشبهات التي تمسك بها الخوارج ومن معهم في القول بعدم اشتراط القرشية في الإمام، وبقي أن نعرج على رأي ابن خلدون في هذا الشرط، حيث وعدنا بذلك فيما تقدم، فنقول:

رأي ابن خلدون:

يرى ابن خلدون أن حكمة الشارع من اشتراط القرشية في الإمام أن قريشاً كان لها من القوة والعصبية والزعامة ما هو جدير بأن يجعل كل القبائل

---

(١) الإسلام والنصرانية، للشيخ محمد عبده، ص ٦٥ و ٦٦.

الأخرى تخضع لها، وخضوع القبائل مؤدٍ إلى انتظام أمر الناس واجتماع القلوب على طاعة الإمام، وهو هدف من أسمى الأهداف التي يريد أن يحققها الإسلام، يقول ابن خلدون[1]: «إن الأحكام الشرعية كلها لا بد لها من مقاصد وحكم تشتمل عليها وتشرع لأجلها، ونحن إذا بحثنا عن الحكمة في اشتراط النسب القرشي، ومقصد الشارع منه لم يقتصر فيه على التبرك بوصلة النبي صلى الله عليه وسلم كما هو في المشهور، وإن كانت تلك الوصلة موجودة والتبرك بها حاصلاً، لكن التبرك ليس من المقاصد الشرعية كما علمت، فلا بد إذن من المصلحة في اشتراط النسب وهي المقصودة من مشروعيتها. وإذا سبرنا وقسمنا لم نجدها إلا اعتبار العصبية التي تكون بها الحماية والمطالبة، ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب المنصب فتسكن إليه الملة وأهلها، وينتظم حبل الألفة فيها، وذلك أن قريشاً كانوا عصبة مضر وأصلهم، وأهل الغلب منهم، وكان لهم على سائر مضر العزة بالكثرة والعصبية والشرف، فكان سائر العرب يعترف لهم بذلك، ويستكينون لغلبهم، فلو جعل الأمر في سواهم لتوقع افتراق الكلمة بمخالفتهم وعدم انقيادهم.. بخلاف ما إذا كان الأمر في قريش، لأنهم قادرون على سوق الناس بعصا الغلب إلى ما يراد منهم، فلا يخشى من أحد خلاف عليهم ولا فرقة، لأنهم كفيلون حينئذٍ بدفعها ومنع الناس منها، فاشترط نسبهم القرشي في هذا المنصب وهم أهل العصبية القوية ليكون أبلغ في انتظام الملة واتفاق الكلمة».

ثم يقول: «فإذا ثبت أن اشتراط القرشية إنما هو لدفع التنازع بما كان لهم من العصبية والغلب، وعلمنا أن الشارع لا يخص الأحكام بجيل ولا عصر ولا أمة، علمنا أن ذلك إنما هو من الكفاية، فرددناه إليها وطردنا العلة المشتملة على المقصود من القرشية وهي وجود العصبية فاشترط في القائم بأمور المسلمين أن يكون من قوم أولي عصبية قوية غالبة على من معها».

---

(١) المقدمة، ص ١٦٢ وما بعدها.

الردّ على ابن خلدون:

الواقع أن نظرة ابن خلدون هذه إلى شرط القرشية تكون مسلمة له لو أن المسلمين عندما ولوا أول خليفة لهم كانوا قد راعوا في اختيارهم أن يكون من العصبية والقوة الغالبة بمكان، وهذا يستلزم أن يكون أبو بكر منتمياً إلى أقوى بطون قريش وأعظمها غلبة، ولكننا نجد أن بني تيم الذين ينتمي إليهم الخليفة الأول ليسوا أقوى بطون قريش، ولم يكونوا من الغلبة والهيبة ما يجعلهم أحق بالخلافة من أي من البطون الأخرى، يقول القاضي عبدالجبار بن أحمد[1]، عن أبي بكر إنه «لم يكن بأعزهم عشيرة، ولا بأكثرهم مالاً وعدة»، وهذا هو أبو سفيان لا يرى قوم أبي بكر يستحقون أن يكون الخليفة منهم، فيقول محرضاً علي بن أبي طالب على المطالبة بالخلافة معاتباً إياه على سكوته حتى أخذتها تيم قوم أبي بكر: «لم تدع هذا الأمر حتى يكون في شر قبيلة من قريش؟ فأجابه علي: فتنتنا وأنت كافر، وتريد أن تفتننا وأنت مسلم»[2]، وظاهر أن ليس المراد من قول أبي سفيان أن قبيلة أبي بكر كانت شر القبائل خلقاً، فإن بني تيم قوم اشتهر رجالهم بدماثة الخلق والأدب في معاملة الناس[3] وإنما مراده أن مكانة «تيم» بين قريش لا تؤهلها لأن يكون الخليفة منها، وأن هناك من بطون قريش من هو أعز منها وأشد غلبة، وفي بعض الروايات الأخرى ما يدل دلالة قاطعة على ما نقوله، ففي الكامل لابن الأثير[4]: «قيل لما اجتمع الناس على بيعة

---

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل، للقاضي عبدالجبار بن أحمد، الجزء المتم العشرين، القسم الأول في الإمامة ص ٢١٧.

(٢) نهاية الإقدام، للشهرستاني، ص ٤٨٣.

(٣) يقول الأستاذ عباس العقاد في كتابه «عبقرية الصديق»، ص ١٠: إن اشتغال بني تيم بالتجارة كان يقوم على المودة وحسن المعاملة ولا يقوم على بسطه النفوذ وصولة الوفر والغلبة فبنو أمية ــ مثلاً ــ كانوا يتجرون وكان زعيمهم أبو سفيان يرسل القوافل بين الحجاز والشام ولكنها قوافل أشبه بالحملات والبعوث، معولهم فيها على الوفر والوفرة، وليست كذلك تجارة أبي بكر وإخوانه من أبناء البطون القرشية التي لها شرف النسب في غير مكاثره بالعدد والعدة ومغالبة بالصولة ودهاءالقوة، كمغالبة الأمويين.

(٤) الجزء الثاني، ص ١٥٧.

أبـي بكر أقبل أبو سفيان وهو يقول: إني لأرى عجاجة لا يطفئها إلا دم، يا آل عبدمناف، فيم أبو بكر من أمـوركم، أين المستضعفان؟ أين الأذلان عـلي والعباس؟ ما بال هذا الأمر في أقل حي من قريش؟».

وإذا كان الأمر كذلك وأن بني تيم ليسوا أقوى العرب ولا أشدهم غلبة، فكيف يمكن التوفيق بين هذا وبين رأي ابن خلدون؟ إن الواجب إذا كانت نظرة ابن خلدون صحيحة أن يكون الخليفة ــ حتى يتحقق له معنى الغلبة الكامل ــ في أعز بطن من بطون قريش، وهو ما لم يتحقق.

قد يقول قائل: إن تحقق القرشية هو في ذاته تحقيق للعصبية التي تتمتع بها قريش عامة، وهذا المعنى متحقق في أبـي بكر القرشي، ولكنا نقول: إذا كان أبو بكر ينتمي إلى بطن من بطون قريش ليس أقواها، وبعض البطون الأخرى ــ كبني هاشم وبني أمية ــ لها من القوة والغلب ما يفوقه فكيف يتحقق المعنى الذي يقصده ابن خلدون من القدرة «على سوق الناس بعصا الغلب إلى ما يراد منهم فلا يخشى من أحد خلاف عليهم ولا فرقة، لأنهم كفيلون حينئذٍ بدفعها ومنع اناس منها؟». إن المتصور حينئذٍ أن يحاول البطن القوي أن يثير الخلاف والشقاق بمحاولته انتزاع الأمر من البطن الذي يغري ضعفه بانتزاعه منه، والتاريخ حافل بالقصص الذي يروي ألواناً من الخلاف والشقاق بين أبناء العم على السلطة والإمارة.

هذه ناحية، والناحية الأخرى أن العصبية التي بالغ الشرع في التنفير منها والنعي عليها هي بعينها التي يمكن أن تتحقق لو قلنا: إن الإمام يجب أن يكون من قوم أولى عصبية قوية غالبة على من معها كما قال ابن خلدون.

إن القوة التي يستند إليها الإمام في الدولة الإسلامية ليست هي غلبة القوم الذين ينتمي إليهم، بل مصدر قوته هو ذلك النظام الذي جعل حارساً عليه، يلتزم بتطبيق قانونه هو وجميع أفراد الأمة، فإذا التزم الإمام بتطبيق هذا القانون فهنا مصدر قوته، إذ يجب على سائر أفراد الأمة تأييده والانقياد له، وإذا ندَّ عن هذا القانون أصبح بلا سند شرعي يحتم على الأمة طاعته وهو بهذا يصبح

كالمجرد من كل قوة، فالقانون والجماهير الغفيرة هي مصدر القوة في الإمام وليس ما لقبيلته أو لأسرته من عصبية وغلبة.

إن نصرة الإمام على مخالفيه، إما أن تكون في الحق أو في الباطل، فإذا كان الإمام على الحق فليس واجب نصرته مختصاً بقبيلته أو أسرته، بل هو أمر من الشرع لكل قادر من أفراد الأمة على نصرة الإمام إذا ما خرج البغاة عن أمره، قال صاحب تنوير الأبصار[1]: «ومن دعاه الإمام إلى قتال البغاة افترض عليه إجابته» ويعلل ذلك الحصكفي شارحه[2] فيقول: «لأن طاعة الإمام فيما ليس بمعصية فرض فكيف فيما هو طاعة» ويقول ابن عابدين[3]: «والأصل فيه قوله تعالى: ﴿وأولي الأمر منكم﴾ وقال صلى الله عليه وسلم: «اسمعوا وأطيعوا ولو أمر عليكم عبد حبشي أجدع» ثم قال: وأما ما روى عن جماعة من الصحابة أنهم قعدوا في الفتنة فذاك محمول على أنهم لم يكونوا قادرين على القتال، أو ربما كان بعضهم في تردد من حل القتال ثم يقول: والمروي عن أبي حنيفة من قوله الفتنة إذا وقعت بين المسلمين فالواجب على كل مسلم أن يعتزل ويقعد في بيته، محمول على ما إذا لم يكن لهم إمام».

وأما إذا انحرف رئيس الدولة عن الجادة، فلا تجب نصرته لا على أفراد أسرته ولا على أي فرد من أفراد الشعب، وذلك لأن الشارع الحكيم قد نهى عن السمع والطاعة للإمام إذا أمر بالمعصية بقوله صلى الله عليه وسلم[4]: «على المرء المسلم السمع والطاعة فيما أحب وكره، إلا أن يؤمر بمعصية، فإن أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة»، وإذا كان الشارع قد نهى عن السمع والطاعة في الحال التي انحرف فيها الإمام عن الطريق السوي فأمر بالمعاصي فنصرته في هذه الحال تدخل تحت هذا النهي من باب أولى، لأن النصرة في المعصية معناها الرضا الشخصي بها أولاً ومحاولة فرضها على الغير بالقوة ثانياً، ولا شك أن هذا أقصى

(١) و(٢) الدر المختار، لمحمد علاء الدين الحصكفي شرح تنوير الأبصار، لمحمد بن عبدالله التمر تاشي، ج ٣ ص ٤٢١.

(٣) حاشية ابن عابدين على الدر المختار، ج ٣ ص ٤٢٩.

(٤) صحيح مسلم، ج ٣ ص ١٤٦٩.

درجات السمع والطاعة وهو ما نهى الشارع عنه.

وصفوة القول أن أسرة الإمام ومن يتقوى بهم ليسوا مخاطبين إلا بالخطاب العام الذي يشملهم وأفراد الأمة جميعاً، لا يختصون بالنصرة في حال دون سائر الأمة، فإذا توجه الخطاب إلى الأمة بأن تنصر الإمام على مثيري الشقاق والخلاف ــ وذلك في حال استقامة الإمام على الجادة ــ فكل الأمة بما فيها أفراد أسرته داخل تحت هذا الخطاب، وإذا لم تكلف الأمة بنصرة الإمام ــ وذلك في حال انحرافه عن الطريق السوي الذي بينته شريعة الإسلام فنصرته في هذه الحال من أفراد أسرته داخلة تحت العصبية التي نعى الشارع عليها.

وعلى ذلك فالعصبية القوية الغالبة على من معها ليست مما يطلب في الإمام فتفسير ابن خلدون لشرط القرشية بهذا التفسير غير مسلم، وهنا يجب أن نبحث عن حكمة أخرى لهذا الشرط غير الحكمة التي أبداها ابن خلدون.

الحكمة في اشتراط القرشية:

نبادر بأن نقول: إن القرشية شرط قد ثبت بالأحاديث الكثيرة وبإجماع المسلمين عليه في خير القرون كما بيَّنا ذلك آنفاً، وعلى ذلك فإذا ما أردنا أن نلتمس الحكمة من هذا الشرط فقد نصيب في ذلك وقد نخطىء، وفي هذه الحال لا يؤثر ذلك في أن هذا الشرط ثابت لا يقوى معارضوه على نفيه، لأن الأمر في أمثال هذا موقوف على قيام الدليل وثبوته، فإذا قام الدليل على أمر من الأمور وجب الامتثال ولا يجب في كل حكم أن يكون معللاً أو ظاهر الحكمة. كما يجب أن يعلم أن الحكمة في اشتراط القرشية ليست هي القرابة من رسول الله صلى الله عليه وسلم، لأن للقرابة أحكاماً خاصة، من ميراث أو تحريم زواج إلى غير ذلك، لكن ليس للقرابة مدخل في رياسة الدولة كما لا مدخل لها في تولية وال على ناحية من النواحي، وقد ثبت أنه صلى الله عليه وسلم كان يولي من تربطه به صلة القرابة ومن لا تربطه به هذه الصلة[1] يقول أبو علي

---

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل، للقاضي أبي الحسن عبدالجبار، الجزء المتم العشرين، القسم الأول في الإمامة ص ٢٣٨.

الجبائي[1]: «إن القرب من النبي عليه السلام من نعم الدنيا، فهو بمنزلة الأموال والتمكن من الأحوال، والعقل والرأي، ولا مدخل لذلك في تقليد الإمامة وإنما يدخل فيه ما يكون للدين به تعلق، وما لا يصح القيام بما فرض الله إلا معه» ولذلك خرجت الخلافة من أهل بيت النبي صلى الله عليه وسلم إلى أبي بكر وعمر وعثمان.

وقد حاول العلماء التماس الحكمة من اشتراط القرشية في الإمام، فكان غالب اجتهادهم يدور حول المكانة التي تتمتع بها قريش بين العرب عامة مما يسهل انقياد الناس لهم لما لهم من الشرف والرياسة، وأن تخصيص قريش بالإمامة عامل هام من عوامل حراسة هذا الدين لأنه جاء بلغتهم ورسوله منهم، مما جعلهم مدفوعين طبيعياً إلى صيانته ونشره، فيقول شاه ولي الله الدهلوي[2]: «والسبب المقتضى لهذا (أي لكون الإمام قرشياً) أن الحق الذي أظهره الله على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم إنما جاء بلسان قريش، وفي عاداتهم، وكان أكثر ما تعين من المقادير والحدود ما هو عندهم، وكان المعد لكثير من الأحكام ما هو فيهم، فهو أقوم به وأكثر الناس تمسكاً بذلك».

«وأيضاً فإن قريشاً قوم النبي صلى الله عليه وسلم وحزبه، ولا فخر لهم إلا بعلو دين محمد صلى الله عليه وسلم، وقد اجتمع فيهم حمية دينية وحمية نسبية، فكانوا مظنة القيام بالشرائع والتمسك بها».

«وأيضاً فإنه يجب أن يكون الخليفة ممن لا يستنكف الناس من طاعته لجلالة نسبه وحسبه، فإن من لا نسب له يراه الناس حقيراً ذليلاً، وأن يكون ممن عرف منهم الرياسات والشرف، ومارس قومه جمع الرجال ونصب القتال وأن يكون قومه أقوياء يحمونه وينصرونه، ويبذلون دونه الأنفس، ولم تجتمع هذه الأمور إلا في قريش لا سيما بعدما بعث النبي صلى الله عليه وسلم ونبه به أمر قريش».

---

(١) المصدر السابق، ص ٢٣٨.

(٢) حجة الله البالغة، لشاه ولي الله الدهلوي، الجزء الثاني ص ١٤٩.

وكلام الدهلوي عليه بعض الملاحظات:

إذ لا يوجد في الإسلام تفرقة بين الناس بحسب أنسابهم بل الكل سواء أمام قواعده وأحكامه، وإذا كان بعض الناس يرون من لا عصبية له ذليلاً حقيراً فليس معنى ذلك أن الإسلام يقر هذا الاتجاه ويشرع من الأحكام ما هو متفق مع ميول الناس وأهوائهم، وبخاصة وأن هذه الميول والأهواء ليست مما يتلاءم مع مبادئه، إذ الإسلام لم يفرق بين من اشتهر قومه بالرياسات والشرف ومارسوا جمع الرجال ونصب القتال وبين من لم يشتهر قومه بذلك، بل المرجع في ذلك هو ما يتحلى به الشخص نفسه من الصفات التي يحبها الإسلام، فإذا كانت هذه الصفات متوفرة في شخص ما فهو الشرف والسمو في المكانة، حتى ولو لم يكن من قوم يشتهرون بالرياسات والشرف، وإذا انعدمت هذه الصفات فلا شرف ولا علو منزلة وإن كان قومه رؤساء مارسوا جمع الرجال ونصب القتال، والإسلام إذا سن من الأحكام ما هو متفق مع ميول الناس من الخضوع للرئيس إذا كان جليل الحسب والنسب، فإنه بذلك يساعد في تعميق هذه الميول عندهم مع أنه قد بين أنه لا فضل لأحد على أحد إلا بالتقوى، وعمق فيهم الإحساس بالمساواة التامة بين أفراد المسلمين، وهذا هو أسامة بن زيد يؤمره رسول الله صلى الله عليه وسلم على جيش فيه كبار المهاجرين والأنصار، ولا يرى صلى الله عليه وسلم، ولا يرون في ذلك شيئاً، فكون الرجل من قوم عرف عنهم الرياسات والشرف لا يعني استحقاقه منصب الرياسة، بل ذلك راجع إلى ذات الشخص والصفات التي يرضاها الإسلام فيه، فقد تكون الرياسة والشرف في قوم قوة وغصباً وليست برضا جماهير الأمة واختيارهم، فأي فضل لهم في ذلك على من لم تكن له القوة التي تقر به من الرياسة؟

والملاحظ أيضاً أن الدهلوي نحا نحو ابن خلدون في قوله إنه يجب أن يكون الخليفة من قوم أقوياء يحمونه وينصرونه ويبذلون دونه الأنفس، وقد بينا ما في ذلك من اتجاه إلى العصبية التي ينهي الشارع عنها.

ويقول الشيخ محمد رشيد رضا في مجال التماس الحكمة من كون الأئمة

من قريش[1]: «إن الله تعالى ختم دينه وأتمه وأكمله بكتابه الحكيم الذي أنزله قرآناً عربياً[2] و﴿حكماً عربيا﴾[3] على خاتم رسله العربي القرشي واقتضت حكمته أن يكون نشره في مشارق الأرض ومغاربها بدعوة قريش وزعامتهم، وقوة العرب وحماية هذه الدعوة بسيوفهم، وكل من دخل في الإسلام من الأعاجم، وكان له عمل صالح فيه كان تابعاً لهم متلقياً عنهم على مساواة الشرع في أحكامه بينهم، ونبوغ كثير من مواليهم الذين استعربوا بالتبع لهم وكانت قريش في جملة بطونها أكمل العرب خلقاً وأخلاقاً وفصاحة. وذكاء وفهماً، وقوة عارضة، كما كانت أصرح نسباً في سلالة إسماعيل وأشرف تاريخاً في العرب بفضائلها وفواضلها، وخدمتها لبيت الله تعالى، فكان مجموع هذه المزايا التي كملت بالإسلام مؤهلاً لها لاجتماع كلمة العرب عليها، ثم كلمة من يدخل في الإسلام من شعوب العجم بالأولى، ولا سيما بعد النص من الرسول صلى الله عليه وسلم بذلك، وإجماع أصحابه عليه، ثم يقول: «فحكمة جعله صلوات الله وسلامه عليه خلافة نبوته فيها وسببه أمران:

الأول: كثرة المزايا التي تنتشر بها الدعوة وتكون بحسب طباع البشر سبباً لجمع الكلمة ومنع المعارضة والمزاحمة أو ضعفها، وكذلك كان، فإن الناس أذعنوا لهم على تنازعهم وكثرة من لم يقم بأعباء الخلافة منهم ولا أخذها بحقها، فلم يكونوا يبتغون بديلاً من فرد أو بيت منهم إلا إلى آخر منهم، وكان افتئات بعض الأعاجم على بعض العباسيين فسقاً عن الشرع واعتداء على الحقوق العامة كسائر أنواع الاعتداء على الأموال والأعراض.

الثاني: أن تكون إقامة الإسلام متسلسلة في سلائل أول من تلقاها ودعا إليها ونشرها، حتى لا ينقطع اتصال سيرها المعنوي والتاريخي. ثم يقول: «أفرأيتم لو جعل الإسلام خلافة النبوة مشاعاً وتغلب عليها العجم من القرون

---

(١) الخلافة، لمحمد رشيد رضا، ص ٢١ وما بعدها.

(٢) هذا اللفظ في سورة يوسف وطه والزمر وفصلت والشورى والزخرف.

(٣) سورة الرعد، آية ٣٧، وكذلك أنزلناه حكماً عربياً ولئن اتبعت أهواءهم بعدما جاءك من العلم مالك من الله من ولي ولا واق.

الأولى أكان يحفظ الإسلام ولغته كما حفظ بنشر خلفاء قريش له من برهم وفاجرهم؟».

هكذا علل الشيخ محمد رشيد رضا شرط القرشية، والواقع أنه لا يصح قبول دعوى أن خضوع الناس للقرشيين بعد موت رسول الله صلى الله عليه وسلم راجع إلى ما لقريش من الفضائل والمزايا إلا إذا دلل مدعو ذلك على انحصار الأسباب في مزايا قريش، وهو ما يتعذر إثباته، إذ لا يمكن إغفال النص الشرعي على أن الأئمة من قريش، وما كان لذلك من الأثر البالغ في خضوع الناس وانقيادهم للقرشيين، باعتبار أن ذلك هو حكم الشارع، وليس لما لهم من الفضل والرياسات، ولذلك فإن كثيراً من القرشيين قد انحرفوا عن الجادة، ومع ذلك فإن الناس ظلوا منقادين لهم لهذا المعنى، لا لشيء غيره حتى إن الناس كانوا يعدون افتئات بعض الأعاجم على بعض العباسيين فسقاً عن الشرع، واعتداء على الحقوق العامة كسائر أنواع الاعتداء على الأموال والأعراض كما نص الشيخ محمد رشيد رضا في كتابه «الخلافة».

وإذا كان الداعي لخضوع الناس وانقيادهم هي أوامر الشرع ولا شيء غيرها، فإنه في هذه الحال لا فرق بين أن يأمر الشارع بالانقياد للقرشي والانقياد لغير القرشي، لأن القرشية وحدها غير كافية ــ بدون أمر من الشارع ــ في إخضاع الناس وانقيادهم، يدل على ذلك حال الناس يوم السقيفة، فلم يكن ما لقريش من مكانة ورياسة وفضل كافياً في جعل جماعة من العرب المسلمين وهي جماعة الأنصار تختار الخليفة منهم ووقفوا يعارضونهم في اختصاصهم بالحكم، ولم يعدلوا عما هم يدافعون عنه إلا بعد أن ظهر حكم الشارع فأنهى الخلاف حول هذه المسألة.

وصفوة القول أن مزايا قريش وفضلها ليس سبباً كافياً لكون الشارع يخصهم بالإمامة العامة وأنه إذا كانت طبائع البشر تميل إلى من فيه المزايا والفضائل فإن الشارع قد اشترط ذلك في الإمام، فكل الشروط المطلوبة فيه تحقق له المزايا والفضائل فالفضل المقتضى لجمع الكلمة بحسب الطبيعة البشرية يمكن أن يوجد في غير القرشي كما هو موجود في القرشي، ولا يزيد القرشي على

غيره إلا بعصبيته واختصاص قبيلته بالرياسة جيلاً بعد جيل، والعصبية ليست مطلوبة في تأييد الإمام ونصرته، واختصاص قوم بالرياسة قد يكون راجعاً إلى نوع من القوة والغلبة كما بينا كل ذلك سابقاً.

وأما قول الشيخ محمد رشيد رضا إن الإسلام لو جعل خلافة النبوة مشاعاً وتغلب عليها غير العرب من القرون الأولى لكان الإسلام ولغته معرضين للاندثار، فإنه يكون مسلماً لو أن حفظ الإسلام ولغته ليسا فيما يجب على الرئيس وهذا غير صحيح، فإن حراسة الدين وحفظه هي الشق الأول من شقين موزع عليهما عمل رئيس الدولة الإسلامية وهما حراسة الدين وسياسة الدنيا، وإذا كان حفظ الدين ولغته مما يجب على الرئيس فإن القرشي أو غير القرشي إذا تقلد رياسة الدولة مطالب بالعمل بكل ما يستطيع على حفظ الدين ولغته، وإذا لم يعمل على ذلك أخلّ بواجب هو أسمى ما هو موكول إليه من واجبات ويتعين على الأمة في هذه الحال أن تخلعه إذا أمنت الفتنة وتجيء بغيره ممن يلتزمون بذلك.

وأخيراً نقول: إن الإسلام قد اشترط في الإمام الأعظم أن يكون من قريش وسواء أظهرت لنا الحكمة في ذلك أم أخطأنا في فهمها فإن ذلك لا يؤثر في كون هذا شرطاً اشترطه الشارع كما قلنا ذلك سابقاً.

مناقشة بعض المحدثين في شرط القرشية:

إتماماً للكلام على شرط القرشية نرى أن نذكر أقوال بعض المحدثين في هذا الشرط فنناقش ما يمكن مناقشته من هذه الأقوال:

أولاً ـــ رأي الشيخ محمد أبي زهرة:

بعد أن ذكر الشيخ أبو زهرة[1] بعض الآراء التي دارت حول شرط القرشية، وبين أن الجمهور الأكبر من العلماء على أن القرشية شرط في اختيار

---

(١) الحكم الإسلامي بحث اشترك به الشيخ محمد أبو زهرة مع بحوث أخرى في المؤتمر الثالث لمجمع البحوث الإسلامية ١٣٨٦هـ ١٩٦٦م، وهو مطبوع مع بحوث هذا المؤتمر وكلام الشيخ عن شرط القرشية، ص ٤٢٥ ـــ ٤٢٧.

الإمام وذكر بعضاً من الأحاديث التي استدل بها الجمهور، قال: «وإننا نرى أن الأحاديث الواردة في هذا الباب لا تدل دلالة قاطعة على أن الخلافة لا تكون إلا في قريش، فحديث «لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي إثنان» غير واضح الدلالة في الخلافة لأن الأمر ما هو؟ هو أمر السلطان أم أمر الدين؟ وهذا الحديث أهو إخبار عما يقع في المستقبل أم هو تقرير حكم شرعي؟ وهو ألا يتولى أمر المسلمين غيرهم، وما روي عن أبي هريرة في الصحيحين[1] لا يدل أيضاً على الخلافة بل يدل على مكانة قريش وتبعية الناس لهم في أحوالهم ولغتهم والناس هم العرب، وليسوا كل المسلمين، وكذلك حديث «الناس تبع لقريش في الخير والشر» لا يدل إلا على مكانتهم، وأما حديث معاوية[2] فإننا نقبله، لأن البخاري رواه، ونقول إنه لا يدل على حكم شرعي وإنما يدل على أمر واقعي وفوق ذلك فما هو هذا الأمر، أهو السلطان أم شيء آخر؟

ثم يقول: «وننتهي من هذا إلى أن أحاديث اشتراط القرشية ليس فيها دلالة واضحة على أن الخلافة لا تكون إلا في قريش، ثم ذكر أمرين يرى فيهما معارضة لأن تكون الخلافة في قريش:

أولهما: الأحاديث التي توجب السمع والطاعة ولو كان ولي الأمر عبداً حبشياً.

ثانيهما: إن كبار المسلمين عندما اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة ليختاروا خليفة لرسول الله صلى الله عليه وسلم لم يرو أحد منهم حديثاً عن رسول الله صلى الله عليه وسلم يدل على اشتراط القرشية ثم يقول: «ولو كانت القرشية شرطاً في رواية عن النبي صلى الله عليه وسلم، ما غابت عنهم جميعاً، فإن أحاديث الآحاد الصحيحة، قد تغيب عن بعض أصحاب رسول الله صلى الله عيه وسلم ولكن لا تغيب عن كلهم، ولو كان ذلك معروفاً ما طالب الأنصار

---

(١) يقصد ما رواه أبو هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: «الناس تبع لقريش في هذا الشأن، مسلمهم تبع لمسلمهم، وكافرهم تبع لكافرهم».

(٢) وهو ما روي عن معاوية أنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «إن هذا الأمر في قريش لا يعاديهم أحد إلا كبه الله تعالى على وجهه ما أقاموا الدين».

أن تكون الإمرة فيهم، ولا أن يكون منهم أمير ومن المهاجرين أمير، ولو كان ذلك الخبر عن النبي معروفاً لاحتج به أبو بكر الصديق، وما احتاج إلى الاحتجاج بفضل المهاجرين، وما قصر اعتماده إلا على قوله: «لا تدين العرب إلا لهذا الحي من قريش».

«ومن المقررات في علم الحديث أن حديث الآحاد لا يؤخذ به إذا كان في أمر من شأنه أن يعلم به الكافة، ولا شك أن الخلافة وما يتعلق بها من شروط، أمر لا يخص طائفة، ولكنه يتعلق بالكافة، فلا بد وقد قام جدل حوله أن يعلمه الأكثرون أو على الأقل يكون من الأكثرين من يعلمه. وقد تبين أنه يجهله الأكثرون، وأنه ليس بين كبار الصحابة الذين تجادلوا حول هذا الأمر عقب انتقال النبي صلى الله عليه وسلم إلى الرفيق الأعلى. من يعلمه، وما كان معقولاً أن يسمع معاوية وحده ذلك الخبر، ولا يعلمه أبو بكر ولا عمر ولا عثمان، ولا معاذ بن جبل ولا زيد بن ثابت، ولا سعد بن عبادة، وهم الذين لازموا الرسول بعد هجرته وقبلها، ثم يعلمه معاوية الذي لم يدخل في الإسلام إلا في العام الثامن واتصل بالرسول سنتين».

ثم يقول: «وبهذا يتبين أن اشتراط القرشية لا دليل عليه، وهو يعارض المبدأ الإسلامي العام من المساواة العامة بين الناس وتهيئة الفرصة لكل ذي طاقة من أن يعمل بطاقته، وقد يكون أدنى الناس نسباً أكفأهم لولاية أمر المسلمين، فهل يحرم المسلمون من كفايته لأنه ليس قرشياً، أو ليس ذا نسب رفيع، إن ذلك ليس منطق الإسلام، بل هو منطق العصبية الجاهلية، التي نهى عنها الإسلام وخصها النبي صلى الله عليه وسلم بالاستنكار الشديد».

هذا هو رأي الشيخ محمد أبي زهرة في شرط القرشية ذكرناه بطوله حتى لا يخل الإيجاز بشيء ولو قليل مما يعتمد عليه هذا الرأي.

وأول ما يلفت النظر في هذا الكلام هو نفي أن تكون الأحاديث التي استدل بها الجمهور على شرط القرشية دالة دلالة قاطعة على هذا الشرط، مع أن القصة التي روى فيها معاوية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قوله: «إن هذا

الأمر في قريش، الحديث، تدل دلالة لا مراء فيها على أن الخلافة خاصة بقريش فلم يرو معاوية هذا الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا بعد أن بلغه أن عبدالله بن عمرو بن العاص يحدث الناس أنه سيكون ملك من قحطان، فأنكر عليه معاوية ذلك وروى هذا الحديث، والقصة رواها البخاري[1]، وذكرناها آنفاً عند الكلام على استدلال أهل السنة ومن معهم على شرط القرشية، ومنها يظهر بوضوح أن معاوية كان يرد بهذا الحديث على من يحدث أن الخلافة ستكون من غير قريش، فدل هذا الحديث على أن الإمامة لا تكون إلا في قريش، ودل أيضاً على أن لفظ «الأمر» في مثل هذا الحديث يراد به أمر السلطان لا أمر الدين فقد كانوا يستعملون هذا اللفظ ويريدون به أمر السلطان، وهذا هو أبو سفيان يقول لعلي بن أبي طالب عندما بايع المسلمون أبا بكر على الخلافة: «لم تدع هذا الأمر حتى يكون في شر قبيلة من قريش[2] وعلى هذا فلا مجال للتشكك في لفظ الأمر هل يراد به أمر السلطان أم يراد به أمر الدين».

وأما تشكك الشيخ أبي زهرة فيما يفيده حديث: «لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي إثنان» هل يفيد إخباراً عما سيقع في المستقبل، أم يفيد حكماً شرعياً هو وجوب كون الإمام قرشياً فلا محل له، لأن هناك حديثاً آخر يخبر أنه «لا تقوم الساعة حتى يخرج رجل من قحطان يسوق الناس بعصاه» وهو حديث رواه أبو هريرة مرفوعاً عن رسول الله صلى الله عليه وسلم[3] وفيه إخبار منه صلى الله عليه وسلم بأن الأمر سيؤول إلى رجل من قحطان، أي سيخرج الأمر من قريش عندئذٍ، فكيف يمكن أن يفهم خبر «لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي اثنان» على أنه يدل على إخبار بما سيقع في المستقبل؟ إن حديث «لا يزال هذا الأمر في قريش» لو كان دالاً على إخبار بما سيقع ي المستقبل لناقضه حديث

(١) صحيح البخاري، ج ٤ ص ١٤٣.
(٢) نهاية الإقدام، للشهرستاني، ص ٤٨٣.
(٣) فتح الباري بشرح صحيح البخاري، للحافظ ابن حجر العسقلاني، ج ١٣ ص ٩٤.

خروج القحطاني، لأنه هو الآخر إخبار بمغيب، ولا يمكن التوفيق بين حديثين ثابتين عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أحدهما يخبر بخروج الأمر من قريش والآخر يخبر بأن قريشاً ستكون صاحبة السلطان ولو لم يبق من الناس إلا اثنان. ولا شك أن التناقض يزول بين هذين الحديثين لو فهمنا حديث «لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي اثنان» على أنه يقرر حكماً شرعياً هو وجوب أن يكون الخليفة من قريش، وإلا للزم كذب حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم بخروج الأمر عن القرشيين والكذب محال على رسول الله.

وأما قول الشيخ أبي زهرة إن ما روي في الصحيحين عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «الناس تبع لقريش في هذا الشأن، مسلهم تبع لمسلمهم وكافرهم تبع لكافرهم» وحديث: «الناس تبع لقريش في الخير والشر» لا يدلان إلا على مكانة قريش وتبعية الناس لهم في أحوالهم ولغتهم فجوابه أن هذين الحديثين كما يحتملان الدلالة على مكانة قريش، وتبعية الناس لهم في أحوالهم ولغتهم، فهما كذلك يحتملان الدلالة على وجوب أن يكون السلطان منهم، وحينئذٍ يجب أن يرجع إلى مرجح لأحد الاحتمالين على الآخر، ولا شك أن الأحاديث المتعددة التي تدل على وجوب كون الإمام قرشياً تفيد ترجيح أن المراد من تبعية الناس لقريش هو تبعية المحكوم للحاكم.

وأما ادعاء الشيخ أبي زهرة أن الحديث الذي رواه البخاري عن معاوية أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «إن هذا الأمر في قريش لا يعاديهم أحد إلا كبه الله تعالى على وجهه ما أقاموا الدين» ادعاؤه أن هذا الحديث لا يدل على حكم شرعي، وإنما يدل على أمر واقعي، فلو سلمنا له ذلك فإن أهل السنة ومن معهم لم تقتصر أدلتهم على هذا الحديث بل هناك أحاديث أخرى ظاهرة الدلالة على المراد، ولا تحتمل معنى آخر غير تخصيص قريش بالإمامة، منها ما رواه أبو داود الطيالسي[1]: «عن أبي برزة قال: قال النبي صلى الله عليه

---

(١) مسند أبي داود الطيالسي، ج ٤ ص ١٢٥.

وسلم: الأئمة من قريش»، وقد قال ابن حزم عن هذه الرواية[1]: «وهذه رواية جاءت مجيء التواتر ورواها أنس بن مالك، وعبدالله بن عمر بن الخطاب، ومعاوية، وروى جابر بن عبدالله، وجابر بن سمرة، وعبادة بن الصامت معناها»، وقد بينًا سابقاً عند الكلام على أدلة أهل السنة ومن معهم أنهم لا يعتمدون فقط على الأحاديث الشريفة المروية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم التي تفيد شرط القرشية في الإمام، وهي أحاديث رويت عن كثير من الصحابة، حتى إن الحافظ ابن حجر العسقلاني قد أفرد الحديث المتضمن أن الأئمة من قريش بجزء جمع فيه طرقه عن نحو من أربعين صحابياً[2] نقول إنهم لا يعتمدون فقط على هذه الأحاديث الشريفة التي يجوز أن يدعي مدع أن بعضها يحتمل الإخبار عما سيقع ولا يفيد تقرير حكم شرعي، بل اعتمدوا أيضاً بجانب هذه الأحاديث على إجماع الأمة في خير القرون على أن الأئمة من قريش، وقد بينًا ذلك تفصيلاً فيما سبق عند الكلام عن أدلة أهل السنة.

وأما الجواب على قوله إن هناك من الآثار ما يفيد وجوب طاعة الأمير ولو كان عبداً حبشياً، مما يعارض كون الخلافة من قريش، فقد بينا الرد على ذلك عند الكلام عن أدلة المانعين لشرط القرشية وإجابة أهل السنة عليها.

وأما القول بأن كبار المسلمين من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم عندما اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة ليختاروا خليفة لرسول الله صلى الله عليه وسلم، لم يذكر أحد منهم أخباراً عن الرسول تدل على أن القرشية شرط في الإمام، فلا نسلمه أيضاً إذ روى الإمام أحمد بن حنبل في مسنده[3] أن أبا بكر قد احتج على الأنصار بحديث يتضمن هذا الشرط، فإن أبا بكر وعمر لما ذهبا إلى اجتماع السقيفة، تكلم أبو بكر ولم يترك شيئاً أنزل في الأنصار ولا ذكره رسول الله صلى الله عليه وسلم من شأنهم إلا وذكره، وقال: «ولقد علمتم أن

---

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج ٤ ص ٨٩.

(٢) المسامرة للكمال بن أبي شريف في شرح المسايرة للكمال بن الهمام، ص ١٥٠.

(٣) مسند الإمام أحمد، الجزء الأول ص ٥.

رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: لو سلك الناس وادياً وسلكت الأنصار وادياً، سلكت وادي الأنصار، ولقد علمت يا سعد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال وأنت قاعد: قريش ولاة هذا الأمر، فبر الناس تبع لبرهم وفاجرهم تبع لفاجرهم.. فقال له سعد: صدقت نحن الوزراء وأنتم الأمراء» ألا تدل هذه الرواية على أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد بيَّن أن القرشية شرط في الإمام؟ وألا نعتبر كلام أبي بكر لسعد بن عبادة، وتصديق سعد أبا بكر إخباراً عن الرسول بذلك؟ ثم إن الأنصار عندما بلغهم يوم السقيفة هذا الخبر المروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أذعنوا له وهم كما قال ابن حزم: أهل الدار والمنعة، والعدة والعدد، والسابقة في الإسلام رضي الله عنهم، ومن المحال أن يتركوا اجتهادهم لاجتهاد غيرهم، لولا قيام الحجة عليهم بنص رسول الله صلى الله عليه وسلم على أن الحق لغيرهم في ذلك[1].

بقيت نقطة أخيرة في كلام الشيخ أبي زهرة، وهي أن اشتراط القرشية في الإمام يعارض المبدأ الإسلامي العام من المساواة العامة بين الناس، وتهيئة الفرصة لكل ذي طاقة من أن يعمل بطاقته وقد يكون أدنى الناس نسباً أكفأهم لولاية أمر المسلمين، وهذا كلام يكون مسلماً لو أن الإسلام اشترط القرشية في الإمام حتى ولو كانت الكفاءة غير متوفرة فيهم، ولكن الإسلام لم يقل ذلك ولو قاله أحد ممن ذهبوا إلى اشتراط القرشية لرفضناه، إذ الغاية في نصب الإمام هي حراسة الدين وسياسة الدنيا، فإذا وجدت الكفاءة متساوية في القرشي وغير القرشي لا يقل أحدهما عن الآخر في مستوى هذه الكفاءة فالقرشي هو الإمام كنص رسول الله صلى الله عليه وسلم وإجماع الأمة، وإذا انعدمت هذه الكفاءة في القرشي أو قلت فيها عنها في غير القرشي ولو كان أدنى الناس نسباً ففي هذه الحال لا يستحقها القرشي، لأن الإمامة يطلب فيها أمور لا بد من توفرها فيمن يتولاها، وشرط القرشية هو أحد هذه الأمور، فالقرشي ليس بمجرد كونه قرشياً مستحقاً للإمامة، بل لا بد أن يكون من الكفاءة بمكان حتى

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم، ج ٤ ص ٨٩.

يستطيع أن يقوم بأعباء هذا المنصب الخطير، ومن هنا فمبدأ المساواة العامة بين الناس لم يعارض اشتراط هذا الشرط لأن باستطاعة الكفء من غير قريش أن يكون مستحقاً للإمامة لو بز القرشي في الكفاءة المطلوبة في الإمام وقد قرر الفقهاء والمتكلمون ذلك عند الكلام عن شر القرشية فقال صاحب الروضة[1]:

«فإن لم يوجد قرشي مستجمع الشروط فكناني، فإن لم يوجد فرجل من ولد إسماعيل صلى الله عليه وسلم فإن لم يكن فيهم مستجمع الشرائط ففي التهذيب[2] «أنه يولي رجل من العجم» ونقل عبدالجبار بن أحمد عن شيخه أبي علي الجبائي أنه قال: «إذا لم يوجد من قريش من يصلح للإمامة فإنه يجب نصب واحد من غير قريش، ممن يصلح لهذا الأمر، وعلل الجبائي ذلك بأننا لم نعلم هل الشارع أمر بكونه من قريش لأنه لا يعلم لها غيرهم، أم لأنهم أصلح للإمامة، والناس لهم أشد انقياداً، وعلى هذا فهذا الشرط يخالف شرط العقل أو العدالة مثلاً. لأن هذه شروط لا بد منها في الإمامة، وفقد الواحد منها يؤثر في كونه إماماً أولاً وأخيراً» ثم قال عبدالجبار: «فذلك الشرط إنما هو لتقديمهم، فإذا عدم فيهم من يصلح لذلك ــ وقد ثبت بالكتاب وجوب نصب من يقيم الحدود ويقوم بالأحكام ــ فلا بد عند ذلك من نصب من يصلح لذلك».

فهذه الأقوال من الفقهاء والكلاميين صريحة في أن الكفاءة إذا لم تتوفر في القرشي وتوفرت في غيره فيجب العدول عن القرشي إلى غير القرشي، وإذاً فإن الإمامة ليست حكراً على قريش في كل حال، سواء أكان فيها من يصلح للإمامة أم لم يكن فيها من يصلح لها. وإنما القرشي يختار للإمامة إذا لم يكن هناك من هو أكفأ منه، وحينئذٍ فلا تعارض بين هذا وبين مبدأ المساواة العامة بين

---

(١) روضة الطالبين وعمدة المفتين، لمحيي الدين النووي، من الورقة رقم ٣٠٢، مخطوط بمكتبة الأزهر.

(٢) أي تهذيب البغوي.

(٣) المغني في أبواب التوحيد والعدل، من الجزء المتم العشرين السم الأول في الإمامة ص ٢٣٩.

الناس، لأن القرشي في هذه الحال أكفأ من غير القرشي، وأما إذا تساويا في صلوح كل منهما للإمامة فالقرشي هو الذي يجب توليته انقياداً لحكم الشرع بأن الأئمة من قريش، ولا عصبية في ذلك، لأن الإسلام لم يترك الإمام يتحكم في الناس تحكم الملوك والسلاطين، وإنما هو كأي فرد من أفراد الأمة الإسلامية ليس له أية مزية على أي واحد منهم، وهو وجميع أفراد الأمة ملزمون بالخضوع التام لقانون الإسلام، فأية عصبية في ذلك؟ إن العصبية إنما تتصور لو كان يجب تولية القرشي ولو لم يكن كفئاً لهذا المنصب مع ترك غيره الذي تـوفرت له شروط هذا المنصب، وتتصور كذلك لو كان للإمام أو لأسرته من المزايا والأفضلية ما ليس لغيره من سائر أفراد الأمة، وهو مما لم يقل به الإسلام.

ثانياً ــ رأي الدكتور محمد ضياء الدين الريس:

يقول الدكتور محمد ضياء الدين الريس[1]، بعد أن ذكر بعض الأحاديث التي استند إليها أهل السنة، وبعض الأحاديث التي استند إليها معارضوهم، ورد أهل السنة عليهم، يقول: «ولكن ــ مع كل هذا ــ يبدو من العجيب حقاً أن يكون الإسلام قد أصر على وجوب تحقيق شرط النسب، وخص قبيلة معينة هي «قريش» بهذا الامتياز، وحصر فيهم هذا الأمر، وذلك في الوقت الذي تتوارد فيه الآيات والأحاديث داعية إلى مبدأ المساواة مؤكدة هذا المعنى». ثم يقول: «ونرى أن حل هذه المعضلة أو دفع هذا التضارب لن يكون ما دام كبار الأئمة والمحدثين قد أكدوا ثبوت صحة تلك الأحاديث.. نرى أن الحل لن يكون عن طريق إنكار هذه الأحاديث، أو محاولة إثارة الشك حول صحتها».

«ولكن حقيقة الأمر هي أن هذا الفهم الذي فهمه المتقدمون من أهل السنة ليس هو الفهم الوحيد الذي يمكن أن يفهم من تلك الأحاديث، فهي: **أولاً**: ليست نصاً على وجوب أن تنفرد قريش بهذا الامتياز. **وثانياً**: يمكن أن تفهم هذه الأحاديث على وجوه أخرى، فمن هذه الوجوه الجائزة أن يقال: إن

---

(١) النظريات السياسية الإسلامية، للدكتور محمد ضياء الدين الريس، ص ٢٥٤ وما بعدها.

هذا الحديث المذكور (يقصد حديث: الأئمة من قريش) وأمثاله قصد به الإخبار، لا إظهار حكم أو إلزام، فلم يكن أكثر من مجرد تقرير للواقع، ومنها أنه يمكن أن يقال: إن الإشارة بـ«قريش» في الأحاديث كانت إلى المهاجرين وحدهم، فإن هذا الاستعمال كان شائعاً، وكان المعنى الذي يراد منه مفهوماً كل الفهم، والرسول صلى الله عليه وسلم قصد أن يخص «المهاجرين» بهذا الأمر، لسبقهم إلى الإسلام، ولأنهم كانوا أول من أبلى في سبيله في أوقات الشدة، ومما يؤيد هذا الاتجاه في الفهم الحديث الآخر الذي وردت فيه توصية رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى المهاجرين بأن يحسنوا إلى الأنصار، وأن يتجاوزوا عن مسيئهم، فهذه الوصية كانت خاصة بالمهاجرين وحدهم، دون قريش كلها، وأيده أيضاً قول أبي بكر رضي الله عنه في أثناء اجتماع السقيفة: «فنحن الأمراء، وأنتم الوزراء»، فـ«نحن» هذا الضمير، إنما كان يقصد أن يعبر به عن «المهاجرين» دون غيرهم، كما أن «أنتم» إنما كان يراد به مخاطبة «الأنصار»، إذ إن موضوع المناقشة في الاجتماع إنما كان هو إجراء المقابلة أو المفاضلة بين الفريقين، بالنسبة إلى أحقية أي منهما في الإمامة». وختم الدكتور ضياء الدين الريس كلامه قائلاً: «وهذا هو الوجه الذي نؤثره على غيره».

ونقول:

أولاً: من ناحية تعارض شرط القرشية مع مبدأ المساواة الذي أكده الإسلام، فقد أجبنا عن ذلك عند مناقشة رأي الشيخ أبي زهرة.

ثانياً: لو كان يقصد بالأحاديث التي تعرضت لإمارة قريش الإخبار عما سيقع مستقبلاً، لما ساغ لأبي بكر أن يحتج بأحدهما على اختصاص قريش بأمر الخلافة يوم السقيفة، فقد استدل أبو بكر رضي الله عنه بقوله صلى الله عليه وسلم[1]: «قريش ولاة هذا الأمر، فبر الناس تبع لبرهم، وفاجرهم تبع لفاجرهم» على أن قريشاً هم الأحق بالخلافة من غيرهم، وكان الواجب لو أن

(١) مسند الإمام أحمد بن حنبل، الجزء الأول ص ٥.

هذا الحديث وأمثاله قصد به الإخبار عما سيقع، كان الواجب أن يقول الأنصار: إن هذا لا يصح الاستدلال به لأنه يخبر عما سيكون، ولا يدل على حكم يجب العمل به، ولكنهم لم يفعلوا ذلك.

ثالثاً: إن الإشارة بـ «قريش» في الأحاديث يبعد أن تكون إلى المهاجرين وحدهم، بدليل أن بعض الروايات التي تحكي ما حدث يوم السقيفة تروي: أن أبا بكر قال في كلمته التي وجهها إلى الأنصار: «ولن تعرف العرب هذا الأمر إلا لهذا الحي من قريش»[1]. و«الحي» هو القبيلة من العرب، كما قال علماء اللغة[2]، والمهاجرون ليسوا قبيلة من العرب، بل قبائل عدة.

وعلى هذا فأبو بكر رضي الله عنه كان يقصد بضمير المتكلمين قبيلة قريش عندما عبر بـ «نحن الأمراء» ولم يكن يقصد به كل المهاجرين.

وبهذا يتبين أن الأحاديث التي أشارت إلى إمارة قريش دلت على حكم شرعي، هو وجوب كون الإمام من قريش، وأن المراد بلفظ قريش هو تلك القبيلة المعروفة لا المهاجرين كلهم.

وبهذا أيضاً نكون قد أثبتنا مذهب الجمهور في اشتراط القرشية، حيث إن أدلتهم قد سلمت مما يبطلها، مع عدم صمود أدلة مخالفيهم للمناقشة.

وقد تبين أن هذا الشرط ليس شرطاً لا يمكن إسقاطه كالبلوغ أو العقل مثلاً، بل هو شرط لتفضيل القرشي عند تساويه مع غير القرشي، فإذا لم تتوفر الكفاءة في القرشي، فإن الإمامة حينئذٍ لا تكون للقرشي، بل تكون لغيره.

---

(١) السيرة النبوية، لابن هشام، القسم الثاني ويشمل الجزء الثالث والرابع ص ٦٥٩.
(٢) المصباح المنير، الجزء الأول والثاني ص ٢٢٠.

الشرط الثاني عشر:

أن يكون أفضل من غيره فيما يحصل فيه التفاضل من شروط الرياسة

نحب أن نبين في البدء أن الجميع قد اتفقوا على أن الإمامة العظمى إذا عقدت لشخص، ثم ظهر من هو أفضل منه، فلا يعدل عن الإمام إلى الأفضل[1]، والعلة في ذلك ظاهرة، إذ إن ظهور الأفضل محتمل في كل آن، فلو جوز العدول إلى الأفضل لأدى ذلك إلى حال من عدم استقرار الحكم في الدولة المؤدي إلى الفوضى، التي لا يرضى عنها الشارع الحكيم، وكذلك لا خلاف بين العلماء في جواز تولية المفضول إذا كانت كلمة الأمة قد اتفقت عليه، ولم ترض بغيره بديلاً[2]، أو كان هناك عذر يمنع تولية الأفضل كغيبته أو مرضه، أو كان المفضول أطوع في الناس وأقرب إلى قلوب الشعب[3].

واختلف العلماء في حال وجود شخصين توفرت في كل منهما الشروط المطلوبة في الإمامة العظمى، إلا أن أحدهما أفضل من الآخر، ولم يحظ المفضول باتفاق الأمة على اختياره، ولم يوجد من الأعذار ما يبرر العدول عن الأفضل إلى المفضول، هل يجوز عقد الإمامة له حينئذٍ؟ أم لا يجوز ذلك ويجب عقدها للأفضل؟

وقبل أن نذكر الآراء في ذلك وما استندت إليه هذه الآراء نرى أن نبين بعض الوجوه التي يمكن أن يفاضل بين اثنين على أساس وجودها أو عدمها، من ذلك مثلاً أن يشترك أكثر من واحد في الصفات المطلوبة في الإمامة، إلا أن صفة من هذه الصفات المطلوبة كالعلم، أو الشجاعة مثلاً تظهر واضحة في أحدهم ويتفوق على غيره، فهل يجوز حينئذٍ ترك الأفضل في هذه الصفة وتولية المفضول؟ أم لا يجوز ذلك؟

---

(١) روضة الطالبين وعمدة المفتين، لمحيي الدين النووي من الورقة ٣٠٢.

(٢) روضة الطالبين وعمدة المفتين، لمحيي الدين النووي من الورقة رقم ٣٠٢.

(٣) الأحكام السلطانية، للماوردي، ص ٦.

آراء العلماء في انعقاد الرياسة للمفضول:

ذهب أبو الحسن الأشعري إلى أن الإمام «يجب أن يكون أفضل أهل زمانه، في شروط الإمامة، ولا تنعقد الإمامة لأحد مع وجود من هو أفضل فيها، فإن عقدها قوم للمفضول، كان المعقود له من الملوك دون الأئمة»[١].

وكذلك قال النظام[٢]، والجاحظ[٣]، من علماء المعتزلة، فلا يجوز عندهما صرف الإمامة إلى المفضول[٤]، وهذا القول أيضاً منقول عن بعض الخوارج[٥]، وعن الشيعة كلهم عدا سليمان بن جرير الزيدي، فإنه قال بإمامة عثمان ست سنين مع كون علي أفضل منه عنده[٦]، وعدا البترية من الزيدية أيضاً فإنهم قالوا: إن إمامة المفضول جائزة. لكن برضا الأفضل[٧]، وقد بالغ الشيعة

---

(١) أصول الدين، لعبدالقاهر بن طاهر البغدادي، ص ٢٩٣.

(٢) هو إبراهيم بن سيار بن هاني النظام، رئيس فرقة من المعتزلة تنسب إليه يقال لها «النظامية» وقد اطلع على كثير من كتب الفلاسفة وخلط بعض كلامهم بكلام المعتزلة، من ذلك مثلاً ذهابه إلى أن الله سبحانه وتعالى لا يوصف بالقدرة على أن يزيد في عذاب أهل النار شيئاً، ولا على أن ينقص منه شيئاً، وكذلك لا ينقص من نعيم أهل الجنة ولا أن يخرج أحداً من أهل الجنة، وقد أخذ هذه المقالة. من قدماء الفلاسفة حيث ذهبوا إلى أن الجواد لا يجوز أن يدخر شيئاً مما هو أحسن وأكمل، فما أبدعه وأوجده هو المقدور ولو كان في علمه ومقدوره ما هو أحسن وأكمل مما أبدعه نظاماً وترتيباً وصلاحاً لفعل. انظر: الملل والنحل، للشهرستاني مطبوع على هامش الفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم، الجزء الأول ص ٦٧ ــ ٦٨.

(٣) عمرو بن بحر الجاحظ: من كبار علماء المعتزلة وأفاضلهم، اشتهر بكثرة مصنفاته التي تتسم بالعبارات البليغة.

(٤) أصول الدين، لعبدالقاهر بن طاهر البغدادي، ص ٢٩٣.

(٥) الفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم، ج ٤ ص ١٦٣.

(٦) أصول الدين لعبدالقاهر بن طاهر البغدادي، ص ٢٩٤.

(٧) البترية: إحدى فرق الزيدية من الشيعة وهم أصحاب الحسن بن صالح بن حي وأصحاب كثير النواء الأبتر، وهم يذهبون إلى أن بيعة أبي بكر وعمر ليسا بخطأ، لأن علياً قد رضي بتركها لهما. انظر: مقالات الإسلاميين لأبي حسن الأشعري، الجزء الأول ص ١٣٦.

الإمامية في إثبات الأفضلية فقالوا: إن الإمام كما يجب أن يكون أفضل الناس في الظاهر فكذلك يجب أن يكون أفضلهم بمعنى أنه أكثر ثواباً عند الله[1].

وذهب الأكثر من الفقهاء والمتكلمين إلى أن الإمامة تجوز للمفضول حال وجود الأفضل ولا يمنع وجود الأفضل انعقاد الإمامة للمفضول ما دام مستوفياً شروط الإمامة[2]، وممن ذهب إلى هذا من الفقهاء الإمام الشافعي رضي الله عنه، فقد عد شروط الإمامة في كتابه، «الفقه الأكبر»[3] ولم يذكر منها أن يكون الإمام أفضل الناس، وكذلك يرى أكثر أصحاب الشافعي هذا الرأي[4].

أدلة القائلين بعدم جواز إمامة المفضول:

أولاً: إن الصحابة قد عقدوا الإمامة للأفضل فالأفضل، فالخلفاء الأربعة أفضلهم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي، وهذا الدليل قد احتج به أبو الحسن الأشعري[5].

ثانياً: إن العقل يقضي بقبح تقديم المفضول على الأفضل في إقامة قوانين الشريعة وحفظ حوزة الإسلام، وهذا الدليل قد احتج به الشيعة[6].

ثالثاً: إن الأفضل أقرب إلى انقياد الجماهير له، واجتماع الآراء على متابعته[7].

رد المخالفين على هذه الأدلة:

أولاً: على الرغم من أننا نسلم أن الخلفاء الأربعة في الفضل مرتبون على حسب ترتيبهم في تولي الخلافة، إلا أنه لم يقم دليل على منع توليه الأقل منهم

---

(١) تلخيص الشافي، للشيخ أبي جعفر محمد بن الحسن بن علي الطوسي، ص ٣٢٠.
(٢) الأحكام السلطانية، للماوردي، ص ٦ ــ ٧.
(٣) الفقه الأكبر، للإمام الشافعي، ص ٢٩.
(٤) أصول الدين، لعبدالقاهر بن طاهر البغدادي، ص ٢٩٣.
(٥) أصول الدين، لمحمد بن محمد بن عبدالكريم البزدوي، ص ١٨٨.
(٦) و (٧) شرح السعد على المقاصد كلاهما، لسعدالدين التفتازاني، الجزء الثاني ص ٢٠٤.

فضلاً، بل هناك من الشواهد ما يدل على أنه كان يمكن أن يكون المفضول هو الخليفة مع وجود الأفضل، فهذا هو أبو بكر يقول يوم اجتماع السقيفة مخاطباً الأنصار[1]: «وقد رضيت لكم أحد هذين الرجلين، فبايعوا أيهما شئتم وأخذ بيد عمر، وبيد أبـي عبيدة بن الجراح» يقول عمر رضي الله عنه: «ولم أكره شيئاً مما قاله غيرها، كان والله أن أقدم فتضرب عنقي، لا يقربني ذلك إلى إثم، أحب إلي من أن أتأمر على قوم فيهم أبو بكر» فإذا ما ظهر أن أبا بكر كان يرضى للناس أن يبايعوا عمر بن الخطاب أو أبا عبيدة بن الجراح وهما في الفضل أقل منه، كان ذلك دليلاً على أن المفضول يجوز توليته مع وجوب الأفضل.

ثانياً: نمنع أن يكون القبح بمعنى استحقاق التارك الذم والعقاب عند الله.

ثالثاً: قولكم إن الأفضل أقرب إلى انقياد الجماهير له ممنوع، إذ ربما يكون المفضول أقدر على القيام بمصالح الدين والملك، ونصبه أوقع لانتظام حال الرعية، وأوثق في اندفاع الفتنة[2].

أدلة القائلين بجواز إمامة المفضول:

أولاً: إن الستة الذين رشحهم عمر للخلافة بعده، كان فيهم ـ بإجماع الأمة الفاضل والأفضل، ومع ذلك فقد أجاز عمر أن يعقد لواحد منهم إذا اجتمعوا عليه ورأوا مصلحتهم في توليته، وهذا يدل على أنه لا يشترط أن يكون الإمام أفضل الناس[3].

ثانياً: أجمع العلماء على انعقاد الإمامة بعد الخلفاء الأربعة لبعض القرشيين كمعاوية مثلاً مع أنه كان في بقايا الصحابة من هو أفضل منه ممن أنفق من قبل الفتح وقاتل[4].

---

(١) السيرة النبوية لابن هشام، من القسم الثاني ويشمل الجزءين الثالث والرابع ص ٦٥٩.
(٢) شرح السعد على المقاصد، كلاهما لسعدالدين التفتازاني، الجزء الثاني ص ٢٠٤.
(٣) الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي، الجزء الأول ص ٢٣٢.
(٤) الفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم، الجزء الرابع ص ١٦٤.

ثالثاً: إن الأفضلية أمر خفي قد لا يطلع عليها أهل الحل والعقد، وربما يؤدي تحري الأفضلية إلى وقوع النزاع وتشويش الأمر[1].

الإجابة على هذه الأدلة:

يمكن أن نجيب عن هذه الأدلة بما يأتي:

أولاً: إن ترشيح عمر، رضي الله عنه، الستة الذين لا شك أن فيهم الفاضل والمفضول، لا يصح متمسكاً يتمسك به الذاهبون إلى جواز تولية المفضول، إذ إن عمر، رضي الله عنه، الذي لا شك في ظهور أفضلية أحد الستة عنده على الباقين لم يشأ أن يفرض اجتهاده في هذا الشأن على غيره من أفراد الأمة، فترك لهم حرية الاجتهاد في طلب الأفضل إذ يجوز أن يكون ما يراه عمر أفضل، يراه غيره من أهل الحل والعقد مفضولاً، وعلى هذا فلا دليل هنا على جواز تولية المفضول وكان يمكن أن يكون هذا العمل دليلاً على جواز تولية المفضول لو أن البرهان قد قام على أفضلية أحدهم على باقي الستة، ومع ذلك فإن الصحابة تركوا هذا الأفضل واختاروا المفضول دون حاجة ماسة إلى ذلك.

ثانياً: إجماع العلماء على انعقاد إمامة مفضولين بعد الخلفاء الأربعة لا يصح دليلاً على جواز المفضول إذ إن الغلبة طريق صحيح من طرق انعقاد الإمامة، كما سيأتي بيانه في الفصل التالي إن شاء الله، وكان يمكن تسليم هذا الدليل لو أن معاوية مثلاً، الذي جعله المستدلون مثالاً لانعقاد إمامته مع وجود من هو أفضل منه، لو أن معاوية قد انعقدت إمامته بدون أدنى تأثير من الغلبة والقوة التي كان يحيط نفسه بها.

ثالثاً: كون الأفضلية أمراً خفياً كما يقولون، لا يمنع الاجتهاد في محاولة استكشافها فيمن تجتمع فيه الشروط المطلوبة في الإمامة، ونحن إنما نكلف، بما هو مستطاع لنا، فإذا ظهرت لنا أفضلية شخص من الأشخاص ولو كان في الباطن غير هذا فهو الأفضل، وإذا لم تظهر لنا هذه الأفضلية ولو كان في الباطن أفضل فلا تكليف لنا باستكشاف الباطن، لأن هذا مما يختص الله بعلمه.

---

(1) شرح السعد على المقاصد، الجزء الثاني ص ٢٠٤.

يقول القاضي عبدالجبار[1]: «واعلم أن الفضل المعتبر في هذا الباب يختلف حاله بالاجتهاد، لأنه مبني على غلبة الظن، وعلى الإمارات اللتين تحصلان للعاقل، ولا يمتنع أن يختلف حال العاقدين في ذلك، كما لا يمتنع أن تختلف أحوال الفضلاء في ظهور إمارات فضلهم، ولا يمتنع أن يكون للأوقات وامتدادها تأثير في هذا الباب، لأنا نعلم أن في الناس من يظهر فضله باتفاقات تحصل له عن قرب، وفيهم من لا يظهر إلا بعد حين، كما أن فيهم من يجتهد في إظهار فضله، وفيهم من يخفي ذلك».

وأما ادعاء أن تحري الأفضلية قد يؤدي إلى وقوع النزاع، فيجب ترك هذا التحري، فغير مسلم، إذ بهذا المنطق يمكن أن نقول: إن تحري الشروط المطلوبة في الإمام قد يؤدي إلى وقوع النزاع فيجب ترك هذه الشروط وهو مما لا يقول به قائل.

وبعد؛ فإننا نرى بعد استعراض أدلة كل من الفريقين ومناقشتها أنه يجب أن يصار إلى القول بأنه يجب تقديم الأفضل.

هذا، وإذا كنا نقول بوجوب تقديم الأفضل في الإمامة، كما قال أبو الحسن الأشعري ومن وافقه، فإننا لا نقول كما قالت الشيعة الإمامية: بأن الإمام يجب أن يكون أفضل الناس بمعنى أن يكون أكثرهم ثواباً عند الله، لأن هذا تطرف من الإمامية لا يقول به أحد سواهم.

وقد استدل الإمامية على هذه الدعوى الخطيرة، بأنه قد ثبت استحقاق الإمام قدراً من التبجيل والتعظيم لا يستحقه سائر أفراد الأمة، وإذا ما ثبت هذا وجب أن يكون منبئاً عن أنه أكثر ثواباً عند الله[2].

وهذا الاستدلال غير مسلم لهم، إذ إنه لم يرد من الشارع نهي عن تعظيم

---

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء المتم العشرين القسم الأول في الإمامة ص ٢٣٢.

(٢) تلخيص الشافي، ص ٣٣٠.

أهل الصلاح والفضل من أفراد الأمة، حتى وإن فاق هذا التعظيم ما يلقاه منه الإمام، وكيف يجب أن يكون الإمام أكثر ثواباً عند الله من أفراد الأمة، مع ورود نصوص من الشارع بأنه كما سيوجد الأئمة الأخيار فإنه سيوجد الأئمة الأشرار الذين يستحقون لعنة الأمة، فقد قال صلى الله عليه وسلم[1]: «خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم، وتصلون عليهم ويصلون عليكم، وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم، وتلعنونهم ويلعنونكم. قال الراوي: قلنا: يا رسول الله، أفلا ننابذهم عند ذلك؟ قال: لا، ما أقاموا فيكم الصلاة، ألا من ولي عليه وال فرآه يأتي شيئاً من معصية الله، فليكره ما يأتي من معصية الله تعالى ولا ينزعن يداً من طاعة».

فإذا كان الشرع قد أخبر بأن من الأئمة من هو عاص مستحق بغض الأمة ولعنتها ووصفه بالشر، فكيف يجب أن يكون الإمام أكثر الناس ثواباً عند الله..؟!

وإذا كنا نقول بوجوب تقديم الأفضل، فإننا نقول: إنه إذا لم يتم ذلك وقدم المفضول فبايعه أهل الحل والعقد وهم الذين يمثلون الأمة كما سنعرف ذلك في الفصل التالي ـ فإن الإمامة حينئذٍ منعقدة له، ولا نقول بعدم انعقادها لئلا يؤدي ذلك إلى وقوع الفتن والفساد.

وبهذا نكون قد أتينا على آخر الفصل الثاني الذي عقدناه لبيان شروط رياسة الدولة، وسنتكلم إن شاء الله تعالى في الفصل التالي عن الطرق التي تنعقد بها الرياسة.

□ □ □

(١) منهاج السنة النبوية، لابن تيمية، الجزء الأول ص ٢٨.



الفصل الثالث

الطرق التي تنعقد بها رياسة الدولة

- الآراء إجمالاً.
- اختيار الأمة ممثلة في أهل الحل والعقد. (هيئة الناخبين).
- العهد.
- القهر.
- لا طريق لانعقاد الإمامة عند الإمامية إلا النص.

آراء العلماء إجمالاً

الجمهور من الفقهاء والمتكلمين على أن تـوفر شروط الإمامة في شخص من الأشخاص ليس كافياً بمجرده في انعقاد الإمامة له، بل لا بد من طريق يثبت به هذا المنصب حتى على فرض أن الشروط المطلوبة في الإمامة لم تتـوفر إلا في واحد فقط تفرد بها عن سائر أفراد الأمة. فإن جمهور العلماء يقولون بعدم انعقاد الإمامة له بمجرد ذلك، بل لا بد من اختيار أهل الحل والعقد له، ولم يخالف في هذا كما قال الماوردي[1] إلا بعض فقهاء العراق الذين ذهبوا إلى ثبوت ولايته وانعقاد إمامته بغير عقد، ولا اختيار من أهل الحل والعقد، وقد استند فقهاء العراق القائلون بهذا، إلى أن المقصود من الاختيار هو تمييز من يتولى أمور المسلمين عن غيره، وقد حصل تميز هذا الشخص بالصفات التي انفرد بها عن سائر أفراد الأمة، وأما الجمهور، فإنهم مع قولهم بأنه يجب على الأمة في هذه الحال ألا تخرج عن هذا الشخص فقد قالوا: إن إمامته لا تنعقد إلا برضا الأمة الممثلة في أهل الحل والعقد، واختيارها إياه، وذلك لأن الإمامة عقد كسائر العقود، وكل عقد لا يتم إلا بعاقد، وكالقضاء إذا تفرد شخص بالصفات المطلوبة فيه، لم يصر بذلك عند الجمهور قاضياً، بل لا بد حتى يصير كذلك من توليته هذا المنصب[2].

---

(١) الأحكام السلطانية، ص ٧.

(٢) تظهر ثمرة الخلاف فيما إذا تصرف الشخص المتفرد بصفات الإمامة تصرفاً من التصرفات الخاصة بالإمام الأعظم، قبل أن يبايع على الإمامة، فعند القائلين بأن تفرد الشخص =

وإذا كان العلماء قد قالوا بأن الصلاحية وحدها ليست بكافية في انعقاد الإمامة، فإنهم قد اختلفوا في أي الطرق يمكن أن يكون هو المبين لانعقادها.

فالإمامية قالوا: إن انعقادها ليس له طريق إلا النص أو المعجزة[1].

وأهل السنة قالوا: إن طريقها البيعة من أهل الحل والعقد، أو العهد من الإمام السابق.

ومع أن بعض أهل السنة كالإمام أحمد بن حنبل في إحدى روايتين عنه والحسن البصري قد ذهب إلى أن ثمة نصاً من رسول الله صلى الله عليه وسلم على من يلي أمر الأمة بعده، إلا أنهم مع هذا يختلفون مع الإمامية في أمرين:

الأول: أن الإمامية قالوا إن النص قد دل على إمامة علي رضي الله عنه، ودل على الأئمة الاثني عشر من بعده، وأما هذا البعض من أهل السنة فإنهم قد نفوا أن تكون إمامة علي رضي الله عنه ثابتة بالنص بل باختيار أهل الحل والعقد، والنص الذي ورد من رسول الله صلى الله عليه وسلم في شأن الخلافة بعده لم يدل إلا على إمامة أبي بكر رضي الله عنه.

الأمر الثاني: أن الإمامية يرون أن الإمامة ليس لها طريق آخر غير النص وأما هذا البعض من أهل السنة فإنهم مع كونهم يرون إمكان انعقاد الإمامة بالنص إلا أنهم لم يقصروا انعقاد الإمامة عليه، فقالوا كما قال باقي أهل السنة والجمهور بجواز أن تنعقد باختيار أهل الحل والعقد.

ووافق المعتزلة أهل السنة في القول بأن طريقها اختيار أهل الحل والعقد[2].

وأما الزيدية فإنهم ذهبوا إلى أن الإمامة كما يجوز انعقادها بالنص فإنها تنعقد أيضاً بأن يخرج الإمام داعياً إلى نفسه، مع حصول الأهلية للإمامة، إلا

= بالصفات كاف في ثبوت إمامته وانعقاد ولايته، يكون هذا التصرف نافذاً باعتباره تصرفاً لرئيس الدولة، أما عند الجمهور القائلين بأنه لا بد مع ذلك من مبايعته، فإن هذا التصرف لا يعتبر تصرفاً من تصرفات رئيس الدولة.

(١) الشافي في الإمامة، للسيد المرتضى، ص ٣٨.

(٢) معالم أصول الدين، لفخرالدين محمد بن عمر الرازي، ص ١٥٨.

أنهم حصروها في أولاد علي بن أبي طالب من فاطمة رضي الله عنها، فقالوا: إن كل فاطمي عالم، زاهد، شجاع سخي، يخرج على الظلمة شاهراً سيفه ويدعو إلى الحق فإنه يصير إماماً واجب الطاعة، سواء أكان من أولاد الحسن أم من أولاد الحسين[1].

وثمة طريقان آخران عند جماهير علماء الأمة لانعقاد الإمامة غير اختيار أهل الحل والعقد، هما العهد، والقهر أو الغلبة، أي الاستيلاء على السلطة بالقوة. وسنتكلم بمشيئة الله عن كل ما ذكرناه وهو: اختيار أهل الحل والعقد، والعهد، والقهر أو الغلبة، والنص الذي يزعمه الشيعة الإمامية، ذاكرين خلاف العلماء إن وجد في كل منها، مرجحين ما نراه من الآراء مستحقاً للترجيح.

الطريق الأول:
اختيار أهل الحل والعقد[2]

الأصل في انعقاد الرياسة أن يكون بمبايعة أهل الحل والعقد:

اختيار أهل الحل والعقد، أو بيعة أهل الحل والعقد، هو الطريق الأصل في انعقاد الإمامة عند جماهير العلماء من الفقهاء والمتكلمين، فإذا خلا منصب الإمامة بموت الإمام، أو بعزله من منصبه، وجب على الأمة ممثلة في أهل الحل والعقد أن تتصفح أحوال من يمكن أن يقوم بأعباء هذا المنصب، فمن رأوه مستوفياً شروطه، بايعوه إماماً لهم، فإذا لم يكن ثمة من تتوفر فيه الشروط غيره، وجب عليه قبول هذا المنصب إذا لم يكن هناك من الأعذار ما يبرر له رفض ما يعرضونه عليه، وأما إذا كان له من الأعذار ما يمنعه من القيام بأعباء هذا المنصب كما توضحه أحكام الشريعة، فحينئذٍ يعدلون عنه إلى غيره مراعين في مبايعتهم الأفضل، حتى لا يلي هذا الأمر غير المستحق له،

---

(١) الملل والنحل، للشهرستاني، الجزء الأول ص ٢٠٧؛ وانظر أيضاً: تلخيص المحصل، لنصيرالدين الطوسي، ص ١٨٠.

(٢) أهل الحل والعقد هم العلماء والقادة كما سنعرف ذلك في ص ٢٧١.

يقول الماوردي[1]: «فإذا تعين لأهل الاختيار من بين الجماعة من أداهم الاجتهاد إلى اختياره، عرضوها عليه، فإن أجاب إليها بايعوه عليها، وانعقدت ببيعتهم له الإمامة، فلزم كافة الأمة الدخول في بيعته، والانقياد لطاعته وإن امتنع من الإمامة ولم يجب إليها، لم يجبر عليها، لأنها عقد مراضاة واختيار، لا يدخله إكراه ولا إجبار، وعدل عنه إلى من سواه من مستحقيها».

لماذا يسند اختيار الرئيس إلى جماعة خاصة؟

قد يكون لافتاً نظر الباحثين في نظام الحكم الإسلامي. ما قرره فقهاء الإسلام من أن مهمة اختيار الرئيس يجب أن توكل إلى جماعة خاصة دون باقي أفراد الأمة، مما يوهم في ظاهره عدم الاعتداد بآراء جماهير الأمة التي ما جعل الرئيس للقيام برعاية مصالحها الدينية والدنيوية، وكان الواجب أن تسند مهمة اختيار الرئيس إلى كل بالغ عاقل من أفراد الشعب لا فرق في ذلك بين واحد وواحد، حتى يكون الاختيار معبراً تمام التعبير عما ترتضيه الجماهير، وسواء في ذلك أن يكون هذا الاختيار قد تم بطريق مباشر كالاقتراع العام، أو بطريق غير مباشر كأن يتم اختيار الرئيس بوساطة هيئة خاصة ينتخبها الشعب، يسند إليها القيام بهذه المهمة الخطيرة.

فقصر اختيار الرئيس على جماعة خاصة مما قد يلفت نظر الباحثين، لأنه في الظاهر مخالف مبدأ إعطاء حق الاختيار لكل مواطن، حتى يكون الاختيار معبراً عن الإرادة الشعبية تمام التعبير.

صحيح أن الإسلام يوجب على جميع أفراد الأمة أن يبايعوا الرئيس ويدخلوا في طاعته، بعد انعقاد الرياسة له بعقد أهل الحل والعقد، ولكن ذلك الوجوب إنما قصد به إغلاق باب التفرق، حتى لا تكون الفتنة والفوضى بين الناس، ولذلك قال العلماء: إنه إذا تمت البيعة من أهل الحل والعقد في ناحية، وجب عليهم أن يخطروا بها سائر أهل الحل والعقد في النواحي الأخرى، يقول

(١) الأحكام السلطانية، ص ٦.

القاضي عبدالجبار بن أحمد[1]: «وإن أقام بعض أهل الحل والعقد إماماً، سقط وجوب نصب الإمام عن الباقين وصار من أقاموه إماماً ويلزمهم إظهار ذلك بالمكاتبة والمراسلة لئلا يتشاغل غيرهم بإمام غيره، وقد وقعت الكفاية، ولئلا يؤدي ذلك إلى الفتنة» فعدم مبايعة سائر أفراد الأمة لا يؤثر في انعقاد الإمامة، لأن العقد يتم بمجرد مبايعة أهل الحل والعقد، ولا يكون العقد صحيحاً إذا لم يبايع الإمام أهل الحل والعقد، فإذا فرض أنه بعد موت الإمام مثلاً أو عزله أن اجتمع جماعة من غير أهل الحل والعقد، وعقدوا البيعة لواحد من الناس، فإن هذه البيعة لا اعتداد بها، وليست لها الصفة الشرعية التي تجبر باقي أفراد الأمة على الدخول في طاعة من بايعته هذه الجماعة.

وقبل أن نوضح المعنى المثالي الملاحظ في تقرير المبدأ الفقهي الإسلامي القائل بوجوب أن تسند مهمة اختيار رئيس الدولة إلى جماعة خاصة، تسمى عرفاً بجماعة أهل الحل والعقد، يجب أن نقول بادىء ذي بدء: إننا إذا كنا حقاً نبحث عن الطريقة المثلى لاختيار رئيس الدولة، يجب علينا أن نسلم بأمرين:

أولهما: أن اختيار رئيس الدولة يجب ألا يوكل إلا إلى من توفرت فيه الخبرة والدراية السياسية أو مقدرة التفرقة بين من يصلح ومن لا يصلح لتولي هذا المنصب الخطير، وتوفر هذه المقدرة لا يتحقق إلا بأن تفرض شروط وصفات خاصة، فيمن يصح قيامه بهذه المسؤولية، شروط وصفات من شأنها أن توجد في القائمين بهذه المهمة الصلاحية الكاملة لها، وذلك لأنه لما كان رئيس الدولة لا يختار إلا ممن توفرت فيه شروط خاصة تؤهله للقيام بأعباء هذا المنصب ــ وهي التي بيناها فيما سبق عند الكلام على الشروط المطلوبة في رئيس الدولة ــ كان لزاماً ألا يوكل اختيار الرئيس إلا إلى أشخاص تتوفر فيهم الخبرة والدراية السياسية، أي مقدرة التفرقة بين من تحققت فيه هذه الشروط وبين من لم تتحقق فيه.

---

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل، للقاضي عبدالجبار بن أحمد، الجزء المتم العشرين، القسم الأول في الإمامة ص ٣٠٣ بشيء من التصرف.

وثاني الأمرين اللذين يجب التسليم بهما، هو أنه لا يصح ادعاء أن التنظيمات البرلمانية، تمثل الشعب كله تمثيلاً صحيحاً، سواء في ذلك الشعوب التي بلغت مستوى رفيعاً من العلم والنضج السياسي، والشعوب التي لم تبلغ بعد هذا المستوى، وذلك لعدة أسباب:

* **السبب الأول**: أن البرلمان بأجمعه قد لا يمثل سوى أقلية ضئيلة من الناخبين، وذلك إذا أسقطنا من حسابنا نوعين من الأصوات:

أولهما: أصوات الغائبين الذين لم يدلوا بآرائهم في الانتخابات، وهؤلاء الغائبون يشكلون عدداً كبيراً بالنسبة إلى باقي أفراد الناخبين في كل انتخاب ويبلغ عددهم عادة في أغلب البلاد نحو نصف عدد الناخبين[1].

وثاني النوعين: اللذين يجب عدم احتسابها هو الأصوات الفاشلة، أي الأصوات التي حصل عليها المرشحون الذين لم يكتب لهم النجاح في هذه الانتخابات، ومجموع هذين النوعين يشكل عدداً كبيراً قد يكون هو الأغلب بالنسبة إلى باقي الأصوات، كما تفيد الإحصائيات[2]، سواء في ذلك البلاد التي تأخذ بنظام التصويت الإجباري والبلاد التي لا تأخذ بهذا النظام.

وعلى ذلك، فالبرلمان قد لا يمثل إلا أقلية ضئيلة بالنسبة إلى عدد الناخبين، وبالتالي لا يمثل الاتجاهات الحقيقية لمجموع الأمة، وهذا فضلاً عن أنه من الملاحظ أن يحدث في كثير من البلاد خضوع الأغلبية البرلمانية لسيطرة عدد قليل من الزعماء والساسة يوجهونها حسب أهوائهم وميولهم، وقد تكون هذه الميول والأهواء لا تتوافق في أكثر الأحوال مع ميول الجماهير الذين ينوبون عنهم وإن ادعوا كذباً أنهم يعبرون عن مصالح جماهير الأمة.

* **السبب الثاني** من أسباب عدم صحة ادعاء أن التنظيمات البرلمانية تمثل الشعب كله تمثيلاً صحيحاً: فساد الانتخابات في كثير من الأحوال، فإنه

---

(١) و(٢) القانون الدستوري والأنظمة السياسية، للدكتورين عبدالحميد متولي ومصطفى أبو زيد فهمي، ص ١٠١.

مهما قيل عن حرية الانتخابات، وعدم تدخل الإرادة فيها، فإنها في الواقع لا تخلو من استعمال طرق كثيرة فيها غير مشروعة، من الإرهاب والغش وخداع الجماهير، وإغرائهم بالرشوة، والتغرير بهم بقصد كسب أصواتهم مما يؤثر في نتيجة الانتخابات تأثيراً كبيراً، يسمح لنا أن نقول: إنه ليس مطابقاً للحقيقة في كثير من الأحوال ادعاء أن النائب يمثل في الواقع إرادة الناخبين وآراءهم.

* **السبب الثالث**: أننا لو سلمنا جدلاً بأن الانتخابات تتم بطريقة نظيفة خالية من مما يشوبها مما ذكرناه آنفاً، وفرضنا أن البرلمان يمثل فعلاً إرادة أغلبية الناخبين، فإننا لا نسلم أن يقال: إن البرلمان يمثل جماهير الأمة طول الوقت، لأن اختلاف النزعات في الجماهير واتجاهاتهم المتباينة قد يجعل من المقبول الادعاء بأن البرلمان يمثلهم في بعض مسائل معينة لمدة قصيرة، وأما الادعاء بأن البرلمان يمثل جماهير الأمة طول الوقت فإن هذا لا يعدو أن يكون نوعاً من السيادة للنائبين على المنوب عنهم[1].

وبعد؛ فقد تبين مما ذكرناه أن ادعاء أن التنظيمات البرلمانية تمثل إرادة الجماهير، وتعبر عن الرأي العام، ادعاء غير مسلم للأسباب التي بينّاها.

وإذا تــم التسليم بالمبدأين السابقين، مبدأ أن اختيار رئيس الدولة يجب ألا يوكل إلا إلى من تـوفرت فيه مقدرة التفرقة بين من يصلح، ومن لا يصلح لتولي هذا المنصب، ومبدأ أن التنظيمـات البرلـمانية لا تمثـل الشعب تمثيلاً صحيحاً، سواء في ذلك الشعوب المتقدمة وغيرها، إذا تـم التسليـم بهذين المبدأين للأسباب التي ذكرناها، نحب أن نشير إلى أن الأنظمة الحديثة تتبع أربع طرائق عند اختيار رئيس الدولة، وذلك لأنه إما أن يتم انتخابه بطريقة الاقتراع العام المباشر، وإما أن يتم انتخابه عن طريق البرلمان، وإما أن ينتخب عن طريق جمعية، أو هيئة خاصة مكونة من مندوبين ينتخبون ليقوموا بدورهم بانتخاب رئيس الدولة، كما هو الشأن في الولايات المتحدة الأمريكية، وإما أن

---

(١) القانون الدستوري والأنظمة السياسية، للدكتورين عبدالحميد متولي ومصطفى أبو زيد فهمي، ص ١٠١ وما بعدها.

ينضم هؤلاء المندوبون إلى أعضاء الجمعية التشريعية وينتخبون جميعاً رئيس الجمهورية[1].

وإذا نظرنا إلى كل طريقة من هذه الطرائق نظرة فاحصة، لرأيناها في الحقيقة غير صالحة كطريقة مثالية للوصول إلى الشخص الذي يجب فعلاً اختياره لمزاياه الحقيقية، وذلك لأنه يمكن تقسيم جموع أي شعب من شعوب الدنيا ــ بالنسبة إلى نضج التفكير، والمقدرة على التمييز بين من يصلح، ومن لا يصلح لرياسة الدولة ــ إلى ثلاث رتب:

أما **الأولى**: فهي رتبة من تـوفرت فيهم القدرة على التمييز بين الصالح، وغير الصالح لهذا المنصب وهؤلاء هم القلة بالنسبة إلى جموع الشعب في الشعوب المتأخـرة، وفي الشعوب التي بلغت مستـوى متوسـطاً من النضج والوعي.

وأما **الرتبة الثانية**: فهي رتبة من عندهم بعض من هذه المقدرة، وهم الأكثر قليلاً بالنسبة إلى الفئة الأولى في الشعوب المتأخرة والشعوب المتوسطة.

وأما **الرتبة الثالثة**: فهي رتبة من ليس عندهم شيء من هذه المقدرة، وهؤلاء هم الكثرة الكثيرة من أفراد الشعب في الأمم المتأخرة، وهم القلة في الأمم المتقدمة، وكلما ارتقى شعب من الشعوب قل فيه أفراد هذه الطائفة الثالثة حتى تنعدم أو تكاد أن تنعدم، بل ربما انعدم فيه وجود الطائفة الثانية أيضاً، بوصوله إلى أقصى درجات الرقي والنضج العلمي والسياسي والخلقي، وهذه حال من المثالية لم تصل إليها البشرية إلى اليوم.

فإذا سلمـنا بأنه يجب ألا توكل مهمة اختيار رئيس الدولة ــ كطريق مثالي ــ إلا إلى من تـوفرت فيه صلاحية الاختيار السليم، فإنه بناء على هذا يجب ألا توكل هذه المهمة إلى أفراد الطائفة الثالثة، إذ إنها لا تميز ــ غالباً ــ بين من يصلح ومن لا يصلح، وإذا أخـذ بـرأيها فغالباً ما تخطىء في الاختيار،

---

(١) الدول والدساتير، للأستاذ فتحي رضوان، ص ٩١ وما بعدها.

وهذا فضلاً عن أنه يمكن استهواؤها بشتى الطرق التي تتبع في انتخابات الرياسة وغيرها كما سبق أن بيناه، وإذا كانت هذه الطائفة لا تصلح أن تكون معبرة عن الاختيار الصحيح المثالي للشخص الذي يجب أن يتولى مقاليد الحكم، فإنه لا يجوز بناء على هذا أن تستقل بإبداء الرأي في اختيار الرئيس ولا أن تشترك مع غيرها في هذا الاختيار، أما عدم جوازاستقلالها باختياره فلأنه كما سبق أن بينا، ليس عندها من إمكانات الحكم الصائبة، والوعي الناضج، ما يؤهلها لهذا العبء، وأما عدم جواز اشتراكها مع الذين يصلحون للقيام بهذه المسؤولية، فإنها في حال كثرتها، تكون مؤثراً خطراً على عملية الاختيار، قد تنحرف بها عما يجب أن تكون عليه، وفي حال عدم كثرتها، فإن احتساب أصواتها لا مبرر له ما دام لم يتحقق لها الأساس الذي يمكنها من الاختيار الصائب.

وأما بالنسبة إلى الطائفة الثانية، وهم الذين عندهم بعض المقدرة على الاختيار الصحيح فإنه يجب أيضاً ـ كتنظيم مثالي ـ عدم تدخلها في اختيار رئيس الدولة، وذلك لأن المطلوب ـ كما سبق أن سلمنا ـ هو الصلاحية الكاملة للاختيار، وحذراً من إمكان التغرير بهم.

فأي أفراد لم تكن عندهم هذه الصلاحية أصلاً كأفراد الطائفة الثالثة، أو كان عندهم بعض هذه الصلاحية كأفراد الطائفة الثانية، فإنهم لا يصلحون للاختيار الأمثل، وذلك لأن المطلوب هو الصلاحية التامة، وهذه تنعدم بصورتين: بعدم وجودها أصلاً، وبوجودها غير كاملة.

فإذن لا يتحقق الاختيار السليم، أو الأقرب من السلامة، إلا من أفراد الطائفة الأولى وهم القادرون على التمييز بين من يصلح، ومن لا يصلح للرياسة حتى لو فرضنا علو مستوى شعب في نضجه السياسي، والعلمي، والخلقي ووعيه بواجباته وحقوقه حتى صارت هذه الطائفة هي الغالبية العظمى من أفراد الشعب وتحققت فيهم الشروط والصفات التي يمكن بوساطة تحققها الاطمئنان الكامل إلى اختيارهم الرئيس، فإنهم مع كثرتهم يكونون هم الأولى باختيار الرئيس، وبالضبط لو تصورنا أن كل الشعب قد وصل إلى هذا المستوى الرفيع

الفاضل، فإن كل الشعب حينئذٍ يكون صالحاً للقيام باختيار رئيس الدولة، وهذه حال مثالية لا ترقى إليها الشعوب بسهولة.

وإذا ما وجب إغفال الطائفة الثالثة والثانية أيضاً فلا يصح أن تتدخل أي منها في مهمة اختيار رئيس الدولة، سواء أكان هذا التدخل بطريق مباشر كالاقتراع العام، أو بطريق غير مباشر، كأن يتم انتخاب الرئيس بوساطة هيئة انتخبتها أي من هاتين الطائفتين وحدها، أو اشتركت مع الطائفة الأولى في انتخابها، وعلى ذلك فاختيار رئيس الدولة عن طريق البرلمان الذي اشتركت في انتخابه إحدى الطائفتين الثالثة أو الثانية، أو كلتاهما، ليس اختياراً سليماً من الأخطاء التي تشوبه، فضلاً عما في التنظيم البرلماني نفسه من الشوائب التي أسلفنا الكلام عنها والتي لا يصح ـ بناء على ذلك ـ الادعاء بأن هؤلاء النواب يعبرون عن إرادة الأمة عند اختيارهم الرئيس.

فليس إذن غير الطائفة الأولى من يمكن الركون إليه في مهمة اختيار رئيس الدولة، وهي الأحق ـ كنظام مثالي ـ بالقيام بهذا الواجب.

وهذا أو قريب منه هو ما لاحظته إحدى الدول الحديثة، وهي دولة بولندا، فاتبعت طريقة في اختيار رئيس الجمهورية، فيها نوع شبه ـ وإن كان ضئيلاً ـ بالطريقة التي قررها فقهاء الإسلام، فنص دستور بولندا الصادر سنة خمس وثلاثين وتسعمائة وألف على أن يجري انتخاب رئيس الجمهورية بوساطة هيئة خاصة مكونة من رئيس مجلس الشيوخ، ورئيس مجلس النواب، ورئيس مجلس الوزراء، والرئيس الأول للمحكمة القضائية العليا، ومفتش عام الجيش، وخمسة وسبعين شخصاً يختار مجلس النواب ثلثيهم، ومجلس الشيوخ الباقي من بين كبار المواطنين المشهود لهم الفضل[1].

وإذا كانت هذه الطريقة قريبة نوعاً ما من الطريقة الإسلامية، فإن ثمة فارقاً جوهرياً بين الطريقتين، هو أن الفكر الإسلامي لم يغفل في هذا العمل

---

(١) الدول والدساتير، للأستاذ فتحي رضوان، ص ٩٧.

الجانب الأخلاقي، فاشترط توفره شرطاً هاماً من الشروط المطلوبة في القائمين بعملية اختيار رئيس الدولة، كما سنرى ذلك فيما بعد، عند الكلام عن شروط أهل الحل والعقد. وهذا فضلاً عن أن العيوب التي بيناها فيما سبق عند الكلام على تقسيم الشعب إلى رتب ثلاثة يمكن أن تتسرب إلى هذه الهيئات التي اشتركت في عملية انتخاب الرئيس.

فإذاً تبين مما سبق أن تخصيص جماعة معينة في النظام الإسلامي لانتخاب رئيس الدولة هو نوع من المثالية التي ينشدها الإسلام في تشريعاته.

ولكن هل ينتخب أفراد هذه الجماعة؟ أم يكتفي باستفاضة أخبار فضلهم وعلمهم وتقدمهم بين جماهير الأمة، يقرر الشيخ محمد أبو زهرة[1] أنه يمكن معرفة أهل الحل والعقد بالرجوع إلى كل إقليم من أقاليم الدولة، فيجب على أهالي كل إقليم أن يختاروا فضلاءهم، وهؤلاء الفضلاء هم الذين يتولون عقد الإمامة، وتنعقد الإمامة لمن بايعته الأكثرية المطلقة من هؤلاء الفضلاء المختارين.

وعلى كل حال ففقهاء الإسلام القدامى لم يحددوا نظاماً خاصاً يؤدي إلى تبين أهل الرأي والاختيار، لأن شريعة الإسلام لم تحدد في ذلك طريقة معينة لأنه مما تختلف فيه وجوه المصلحة باختلاف العصور، والإسلام بصلوحه لكل زمان ومكان لا يحدد للناس قوالب معينة لا يحيدون عنها في الأمور التي تختلف فيها وجوه المصلحة من عصر إلى عصر، وإنما يترك ذلك لاجتهادهم، يسيرون على ما يرونه محققاً للمصلحة العامة والغرض المنشود من غير مساس بمبدأ من المبادىء التي جاء بها، يقول الدكتور محمد يوسف موسى[2]: «ومهما يكن من أمر، فإن الإسلام بأصوله العامة، وبما فرضه من الشورى في أمور الأمة، قابل تماماً لكل نظام يؤدي إلى تبين أهل الرأي والبصر بما فيه الخير للأمة، وبما يحقق المصلحة العامة في جميع أمورها، ولكل أهل عصر من العصور أن يتخذوا النظام

(١) انظر: ابن حزم، حياته وعصره ـ آراؤه وفقهه، للشيخ محمد أبي زهرة، ص ٢٥٠.
(٢) نظام الحكم في الإسلام، ص ٧٧ وما بعدها.

الذي يرونه كفيلاً بتحقيق تلك الغاية الجليلة، معتمدين على اجتهادهم، ومستلهمين روح الإسلام وشريعته».

ويجب أن نعلم أن الفقه الإسلامي لم يلاحظ في هذه الجماعة (جماعة أهل الحل والعقد) توفر المقدرة على التمييز بين من يصلح للرياسة، ومن لا يصلح لها فحسب، بل لاحظ أيضاً كون هؤلاء من مشاهير الأمة وفضلائها، ممن يتبعهم الناس، ويثقون بهم وبآرائهم، وسنعرف ذلك قريباً مع شروط أخرى اشترطها العلماء فيهم حتى يكونوا محل التقدير من مجموع الأمة.

ويجب أن نلاحظ أن اختصاص أهل الحل والعقد باختيار الرئيس لا يعتبر امتيازاً موجباً لتعالي هذه الجماعة على باقي أفراد الأمة، فإن الإسلام لا يفرق بين فرد وفرد إلا بالتقوى، فلا فرق في الإسلام بين حاكم ومحكوم، ولا بين أهل الحل والعقد وسائر أفراد الأمة، بل الكل أمام القانون الإسلامي سواء، وغاية الأمر أن مهمة اختيار رئيس الدولة تحتاج إلى من تتوفر فيه المقدرة على التفريق بين الصالح وغير الصالح للرياسة فلذلك أسند علماء الإسلام إلى هذه الجماعة القيام بهذا العبء، فاختصاصهم بالقيام بهذه المهمة لا يعدو في نظر العلماء أن يكون تكليفاً بنوع من الواجبات هم أقدر الناس على القيام به، فليس امتيازاً تحقق أهليتهم للقيام بهذا الواجب وليس عيباً قصور غيرهم عنه.

وإذا كان علماء الإسلام قد فوضوا أمر اختيار الرئيس إلى جماعة أهل الحل والعقد، فإن لكل فرد من أفراد الأمة الإسلامية حق مراقبتها ومراقبة رئيس الدولة، فإن زاغ فرد منهم عن الحق أرشد إليه اعتماداً على سلطة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وهي السلطة التي خولها الله لأدنى المسلمين يقرع بها أنف أعلاهم كما يقول الشيخ محمد عبده.

وقد بيَّن العلماء أوصاف هذه الجماعة وشروطها، مراعين في هذه الصفات والشروط أن تحقق في غالب الظن الصلاحية الكاملة للقيام بهذه المهام الأخرى الموكولة إليها، وسيتضح لنا مما يأتي بأن هذه الجماعة هي الخلاصة الحقيقية

للعناصر القائدة في جموع الشعب، التي يمكن أن تقوم بمهمة الاختيار، مع الاطمئنان الكامل إلى ما تقوم به.

هذا، وإذا كنا سنبين من هم أهل الحل والعقد، وما هي الشروط التي اشترطها العلماء فيهم، فإننا نرى أن نوضح قبل ذلك معنى البيعة التي تحصل من أهل الحل والعقد للرئيس عند توليته منصبه.

الرياسة عقد كسائر العقود:

لا يفوتنا أن نشير هنا إلى أن فقهاء الإسلام ومتكلميه قد قرروا أن الإمامة عقد كسائر العقود التي تتم بين طرفين[1]، والأمة هنا هي الطرف الأول والرئيس أو الإمام هو الطرف الثاني، فالإمامة عقد حقيقي مبني على الرضا قائم بين الأمة والإمام يجب بمقتضاه على الطرف الثاني وهو الإمام أو الرئيس السير بحكمهم على وفق أحكام شريعة الإسلام ويجب على الطرف الأول وهو الأمة بذل الطاعة والانقياد له فيما لا يخالف أوامر الشرع ونواهيه.

وإذا كان مفكرو الإسلام قد بيَّنوا أن العلاقة بين الحاكم والمحكومين مبنية على عقد بينهم وبينه، فإنهم بذلك يكونون قد سبقوا الفكر الغربي في البحوث القانونية السياسية، إذ إن «روسو» الذي يعتبر في نظر أوروبا «أبا الديمقراطية الحديثة» بكتابه «العقد الاجتماعي» الذي كان مثابة الانجيل لدى زعماء الثورة الفرنسية والذي ضمنه نظريته القائلة: إن الحاكم يتولى سلطاته من الأمة نائباً عنها، بناء على تعاقد حر بينهما، إذ إن روسو هذا قد سبقته النظرية الإسلامية بقرون عديدة، وإذا كان المفكرون الإسلاميون قد سبقوه، وسبقوا

---

(١) انظر الأحكام السلطانية، للماوردي، ص ٧، حيث يتكلم عن الحال التي يتفرد فيها شخص بشروط الإمامة، هل تثبت إمامته بغير عقد؟، أم لا بد من حصول عقد بينه وبين أهل الحل والعقد؟؛ وانظر أيضاً: المغني في أبواب التوحيد والعدل، للقاضي عبدالجبار، الجزء المتم العشرين القسم الأول في الإمامة ص ٢٥١، ٢٥٢، حيث يذكر أن الصحابة كانوا لا يكتفون في إثبات الإمامة بصلاحية صاحبها لها، بل كانوا يجعلونه إماماً بالعقد والبيعة.

غيره[1]، وتكلموا عن العقد بين الحاكم والمحكوم فإنهم بذلك يكونون هم الرادة في هذا الميدان الفكري الهام، وبخاصة وأن العقد الذي يتكلم عنه

(1) كان أول من نادى بنظرية العقد الاجتماعي «هوبز» (Hobbes) (١٥٨٨ ـ ١٦٩٨) الذي كان ربيباً لشارل الثاني ملك انجلترا، وتتلخص نظريته في أن الإنسان رأى أن حريته تكبده آلاماً فادحة، لأن الأقوياء يسيطرون على الضعفاء، ويستبدون بهم فرأى الأفراد أن يتنازلوا عن حريتهم المشوبة بالآلام التي يسببها اعتداء الأقوياء على الضعفاء، ويدخلوا في الجماعة، ولما رأوا ذلك اختاروا واحداً منهم حاكماً عليهم، وتنازلوا له عن حقوقهم وحريتهم، وقد ضم هذا العقد كل الأفراد إلا فرداً واحداً هو الحاكم نفسه، فلم يرتبط الحاكم بشيء قبل الجماعة، ولذلك فلا حق لأحد في أن يعترض على ما يفعله الحاكم، فظاهر أن نظرية «هوبز» كان يقصد بها صاحبها خدمة الملك صاحب السلطان المطلق ودعا الكاتب الانجليزي «لوك» (١٠٦٣ ـ ١٧٠٤) أيضاً إلى نظرية العقد الاجتماعي، ولكن ليس بالصورة التي ظهرت بها نظرية «هوبز» فالأفراد في نظرية «لوك» لم يكونوا يعيشون في مرحلة الفطرة في تناحر كما يدعي «هوبز» بل كانوا يعيشون أحراراً متساوين، ولكنهم مع ذلك طمعوا في العيش في حياة أفضل، ففكروا في إبرام عقد ينشؤون به الدولة، ويختارون الحاكم بمقتضاه لينظم لهم حقوقهم وحرياتهم، فسلطة الحاكم هنا ليست مطلقة، لأنه طرف في العقد، ملتزم بما فيه، فإذا انحرف الحاكم فاستبد بالأفراد واستعلى عليهم جاز عزله وعلى الرغم من أن نظرية العقد الاجتماعي، قد دعا إليها كل من«هوبز»و «لوك» الأول ليدعم بها السلطة المطلقة للملوك، والثاني للحد من هذه السلطة، وليؤكد بها حقوق الشعب، إلا أنها اقترنت باسم «جان جاك روسو» الذي أخرج عنها كتاباً بهذا الاسم هو «العقد الاجتماعي» سنة ١٧٦٣، فأثر تأثيراً بالغاً في الجماهير في فرنسا، وأصبح كتاب «روسو» بمثابة الإنجيل لدى زعماء الثورة في فرنسا وقد نحا «روسو» بهذه النظرية نحواً جديداً خالف بها من سبقه. ففي نظرية «روسو» أن السيادة التي هي حق طبيعي لكل فرد تقبل التنازل عنها، ولكنها لم تنتقل بموجب العقد إلى الحاكم، لأنه لم يكن في العقد حاكم، فالناس أحرار متساوون بالطبيعة ولكن السيادة التي هي حق جميع الأفراد انتقلت من هؤلاء الأفراد بوصفهم أفراداً إليهم أنفسهم بوصفهم مجموعاً يملك وحده حق السيادة في الدولة، بحيث تكون إرادته العامة هي القانون الذي يجب اتباعه.

انظر: الدول والدساتير، للأستاذ فتحي رضوان، ص ٧٢ وما بعدها؛ وانظر: الفقه السياسي عند المسلمين، بحث الشيخ محمود فياض، منشور بمجلة الأزهر المجلد رقم ٢٢ بمكتبة الأزهر، ص ٦٤٨؛ وانظر: نظرية الدولة للدكتور طعيمة الجرف.

«روسو» عقد تخيل حدوثه في العصور الساحقة. ولم يقم من الشواهد التاريخية ما يمكن أن يكون برهاناً حقيقياً عليه، بخلاف العقد الذي تكلم عنه مفكرو الإسلام فإنه عقد حقيقي ثابت من يوم أن وجد نظام الخلافة، وكانت بيعة الأمة صورة لتحقيقه[1] ومن ناحية أخرى فإن النظرية الإسلامية كما يقول الشيخ محمود فياض[2]: «ليس فيها أفراد تنازلوا عن شيء من حرياتهم وسلطاتهم، وإنما لدينا أمة مكلفة وكلت عنها بعض أفرادها لرعاية صوالحها وليس في الوكالة تمليك ولا مظنة تمليك، والبيعة عقد يقيد الحاكم بدستور خاص، ويحدد له حدود مهمته، فإذا التزم شروط العقد فله حق الطاعة على المحكومين، فإذا جاوز ما عين له وخرج على الشرط انعزل من الوكالة وخرج من العهدة بنفسه أو بعزل الشعب الذي ولاه.

معنى البيعة :

وضح ابن خلدون معنى البيعة، فقال[3]: «البيعة هي العهد على الطاعة، كأن المبايع يعاهد أميره على أن يسلم له النظر في أمر نفسه، وأمور المسلمين، لا ينازعه في شيء من ذلك، ويطيعه فيما يكلفه به من الأمر على المنشط والمكره، وكانوا إذا بايعوا الأمير وعقدوا عهده، جعلوا أيديهم في يده تأكيداً للعهد، فأشبه ذلك فعل البائع والمشتري، فسمى بيعة».

وقد أصبح لفظ «البيعة» يستعمل مجازاً في الرضا بالإمام والانقياد له، فإذا ما رضي الناس به وانقادوا له، فحينئذٍ يقال مجازاً، إنهم بايعوه إماماً لهم ولهذا فإن الفقهاء والمتكلمين عندما يتكلمون عن البيعة، فإنهم لا يريدون صفق اليد، وإنما يعنون بها الرضا والانقياد وإظهار ذلك[4] ويصرحون بأنه لا يشترط

---

(١) النظريات السياسية الإسلامية، للدكتور محمد ضياء الدين الريس، ص ١٦٧ وما بعدها.

(٢) الفقه السياسي عند المسلمين، بحث الشيخ محمود فياض، منشور بمجلة الأزهر المجلد رقم ٢٢ بمكتبة الأزهر ص ٦٤٨.

(٣) المقدمة، ص ١٧٤ ــ ١٧٥.

(٤) المغني في أبواب التوحيد والعدل، للقاضي عبدالجبار بن أحمد، الجزء المتم العشرين القسم الأول في الإمامة ص ٢٥١.

المصافحة باليد لتحقق البيعة، يقول ابن جماعة[1]: «وعقد البيعة أن يقال له: بايعناك راضين على إقامة العدل والقيام بفروض الإمامة، على كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، ولا يفتقر إلى المصافحة باليد، بل يكفي فيه القول، وهذا أمر طبيعي، إذ لا يتصور أن يكون المراد بالبيعة دائماً صفقة اليد، وإلا للزم إلحاق المشاق بالناس في تكليفهم الانتقال من بلادهم إلى بلد الرئيس، وإذا كان متصوراً في أول العهد بالخلافة الإسلامية فإن ذلك لا يكون متصوراً بعد اتساع رقعة البلاد الإسلامية، مما يسبب الحرج البالغ والمشقة الزائدة، في انتقالهم للبيعة من مقارهم إلى مقر الرئيس، وعلى ذلك فإن أي طريقة يمكن بها معرفة الرضا والانقياد للرئيس الجديد ولو كتابة تكون دالة على مبايعته. وقد روى أن الناس لما اتفقوا على خلافة عبدالملك بن مروان بعد مقتل عبدالله بن الزبير، بايعه عبدالله بن عمر رضي الله عنه، وكان قد امتنع عن مبايعتهما معاً لأجل الاختلاف والفرقة، فكتب عبدالله بن عمر إلى عبدالملك بن مروان: «إني أقر بالسمع والطاعة لعبدالله عبدالملك أمير المؤمنين، على سنة الله، وسنة رسوله فيما استطعت، وأن بني قد أقروا بذلك»[2].

وإذا كان العلماء قدصرحوا بأنه لا يشترط في تحقق البيعة صفقة اليد، فذلك بالنسبة إلى بيعة الرجال، وأما بيعة النساء فإنهم يؤكدون أنها لا تكون بالمصافحة باليد، بل تكون بيعتهن بالكلام، أو بما يدل على الرضا والانقياد، ويذكرون في هذا المقام حديث السيدة عائشة رضي الله عنها[3]: «كان النبي صلى الله عليه وسلم يبايع النساء بالكلام بهذه الآية ﴿لا يشركن بالله شيئا﴾ قالت: «وما مست يد رسول الله صلى الله عليه وسلم يد امرأة إلا امرأة يملكها».

هذا، والأصل أن تكون مبايعة أهل الحل والعقد لرئيس الدولة على

---

(١) تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، لابن جماعة من الورقة رقم ١٠.

(٢) الخلافة، لمحمد رشيد رضا، ص ٢٥.

(٣) صحيح البخاري، ج ٩ ص ٦٦.

الالتزام بأحكام الكتاب والسنة وإقامة الحق والعدل بين الناس، وفي مقابل ذلك أن تكون الأمة ملتزمة بالسمع والطاعة في المعروف، فإذا أمر بغير المعروف فلا سمع ولا طاعة، فقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يبين للصحابة واجب طاعة الحاكم في أكثر من حديث، روى مسلم عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال[1]: «على المرء المسلم السمع والطاعة، فيما أحب وكره، إلا أن يؤمر بمعصية، فإن أمر بمعصية، فلا سمع ولا طاعة». وروى مسلم أيضاً عن عبادة بن الصامت أنه قال[2]: «دعانا رسول الله صلى الله عليه وسلم، فبايعناه، فكان فيما أخذ علينا أن بايعنا على السمع والطاعة، في منشطنا ومكرهنا، وعسرنا ويسرنا، وأثرة علينا، وأن لا ننازع الأمر أهله» قال: «إلا أن تروا كفراً بواحاً[3]، عندكم من الله فيه برهان» ورواه البخاري عن عبادة بلفظ[4]: «بايعنا رسول الله صلى الله عليه وسلم على السمع والطاعة في المنشط والمكره، وأن لا ننازع الأمر أهله، وأن نقوم أو نقول بالحق حيثما كنا، لا نخاف في الله لومة لائم». وكان الصحابة رضي الله عنهم يبايعون الخلفاء على ذلك.

شروط صحة البيعة:

لكي تكون البيعة واقعة على الوجه الصحيح، لا بد من أن تتوفر فيها بعض الشروط، وسنبين هذه الشروط ذاكرين الخلاف إن وجد في أي شرط منها، وهذه هي:

الأول: أن تجتمع في المأخوذ له البيعة الشروط المطلوبة في رئيس الدولة وهي التي بيَّنَّاها في الفصل السابق، وعلى هذا فلا تنعقد الرياسة لواحد ممن فقد أي شرط من هذه الشروط إلا في حال الضرورة كحال الغلبة والاستيلاء بالقوة على الحكم، وهو ما يعبر عنه في عصرنا الحالي بالانقلابات العسكرية،

---

(١) صحيح مسلم بشرح النووي، ج ٣ ص ١٤٦٩.
(٢) نفس المصدر السابق، ج ٣ ص ١٤٧٠.
(٣) بواحاً: أي جهاراً من باح الشيء يبوح إذا أعلنه وأظهره.
(٤) صحيح البخاري، ج ٩ ص ٦٣.

أو الثورات المسلحة، فهذا طريق قد بين العلماء إمكان انعقاد الرياسة به، على ما سيأتي بيانه إن شاء الله، وكما إذا لم تكتمل الشروط المطلوبة في أحد ممن يصلحون لتولي هذا المنصب، فإنه يجوز حينئذٍ التنازل عن بعض هذه الشروط نظراً إلى حال الضرورة، فيولى الأفضل فالأفضل حتى لا يخلو الزمان عن رئيس يقوم على حراسة الدين وسياسة الدنيا.

فإذا اجتمعت الشروط المطلوبة في اثنين أو أكثر، قال الماوردي[1]: «قدم لها ــ اختياراً ــ أسنهما وإن لم تكن زيادة السن مع كمال البلوغ شرطاً، فإن بويع أصغرهما سناً جاز، ولو كان أحدهما أعلم، والآخر أشجع، روعي في الاختيار ما يوجبه حكم الوقت، فإن كانت الحاجة إلى فضل الشجاعة أدعى لانتشار الثغور وظهور البغاة، كان الأشجع أحق، وإن كانت الحاجة إلى فضل العلم أدعى لسكون الدهماء وظهور أهل البدع كان الأعلم أحق».

الثاني: أن يكون الذين عقدوا البيعة للرئيس هم أهل الحل والعقد وسنتكلم فيما بعد عن شروط أهل الحل والعقد وعددهم وما يتصل بهم، فإذا عقدها غيرهم فلا تنعقد، كما يقرر ذلك العلماء، يقول شمس الدين الرملي[2]: «أما بيعة غير أهل الحل والعقد من العوام فلا عبرة بها».

الثالث: أن يقبل الشخص الذي عقدوا الرياسة له هذا المنصب، فإذا رفض فلا تنعقد رياسته، ولا يجبر على قبولها، قال عبدالجبار بن أحمد[3]: «فلا بد من أن يقترن بهذا العقد قبول منه ليصير إماماً، لأنه ما لم يقبل لا يصير إماماً». وإذا صرح العلماء بأنه لا يجبر على قبول عقد الإمامة فإن ذلك في حال ما إذا تعدد الصالحون لتولي هذا المنصب لأنه حينئذٍ يكون القيام به من فروض الكفاية، أما إذا انحصرت الصلاحية في واحد من الأمة فلا يجوز له رفض هذا

---

(١) الأحكام السلطانية، ص ٧ طبع مصطفى الحلبي ١٩٦٠م.

(٢) نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، ج ٧ ص ٣٩٠.

(٣) المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء المتم العشرين القسم الأول في الإمامة ص ٢٥١.

المنصب، لأن قبوله في هذه الحال من الواجبات العينية، وصرح العلماء بإجباره على تولي هذا المنصب. فيقول الإمام النووي في الروضة[1]: «ويشترط لانعقاد الإمامة أن يجيب المبايع فإن امتنع لم تنعقد إمامته، ولم يجبر عليها، ألا أن لا يكون من يصلح إلا واحد فيجب بلا خلاف».

الرابع: الإشهاد على البيعة، وهو شرط قد اختلف فيه على ثلاثة أقوال: أحدها أن البيعة لا تحتاج إلى إشهاد، لأنه لم يقم دليل من السمع على وجوب الإشهاد عليها ولا يوجب العقل ذلك، وممن قال بهذا الرأي إمام الحرمين الجويني[2] والقول الثاني وجوب الإشهاد عليها، وذلك لأنه لو لم يجب الإشهاد لم نأمن أن يدعي أناس انعقاد الإمامة لهم سراً، فيؤدي إلى الهرج والفتنة[3]، ولأن الإمامة ليست أحط رتبة من الزواج، وهو قد وجب فيه الإعلان، فيجب فيها كذلك[4]. وأما القول الثالث فينظر إلى عدد العاقدين فإن كانوا جمعاً[5] لم يشترط الإشهاد وإن كان العاقد واحداً اشترط ذلك، وممن ذهب إلى هذا الإمام النووي أحد أعلام الشافعية رضي الله عنهم[6].

ثم اختلف القائلون بوجوب الإشهاد هل يكفي شهادة اثنين أم لا بد من أربعة؟ بالأول قال الأكثرون، وبالثاني قال أبو علي الجبائي أحد علماء المعتزلة معللاً ذلك بأن عمر عندما جعل الأمر في الستة دل على اعتبار أربعة شهود وعاقد ومعقود له[7] لكن الأكثرين كما قلنا لا يوجبون شهادة أكثر من الاثنين.

والرأي الذي نميل إليه هو عدم وجوب الإشهاد على عقد الرياسة

(١) روضة الطالبين، للإمام النووي، من الورقة رقم ٢٠٢.
(٢) انظر: رأيه في الإرشاد، ص ٤٢٤.
(٣) الجامع لأحكام القرآن الكريم، للقرطبي، الجزء الأول ص ٢٣١.
(٤) الإرشاد، لإمام الحرمين، ص ٤٢٤.
(٥) سيأتي عند الكلام على أهل الحل والعقد أن بعض العلماء يقول يكفي أن يكون العاقد منهم واحداً.
(٦) الروضة، للإمام النووي، مخطوط بمكتبة الأزهر من الورقة رقم ٣٠٢.
(٧) الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي، الجزء الأول ص ٢٣١.

وسيجيء إن شاء الله كلام العلماء في العدد اللازم من أهل الحل والعقد حتى تنعقد به الرياسة، وسنبين ضعف الرأي القائل بالاكتفاء في ذلك بواحد من أهل الحل والعقد، وعلى هذا فالتفرقة هنا بين حال انعقاد الرياسة بواحد وانعقادها بالعدد الكثير وإعطاء كل حال من هاتين الحالين حكماً لا نسلمه، ونرى أنه ما دام العقد لا يتم إلا بأكثر من الواحد ــ كما سيأتي البرهان عليه ــ فإن الإشهاد على البيعة لا تقتضيه الحاجة ولم يقم عليه دليل سمعي كما قال بذلك القائلون بعدم وجوب الإشهاد وحتى نسد ادعاء انعقاد الرياسة لأناس سراً، يجب أن تشكل هيئة عليا من بين أفراد الشعب تمثل معظم طوائفه، يتصف أعضاؤها بالأمانة والخلق وسلامة الدين، تكون مهمتها الإشراف على عملية اختيار الرئيس الجديد، وليس لها أن تتدخل بأي شكل من الأشكال في هذا الاختيار فإذا تمت البيعة لواحد من الذين يصلحون لتولي هذا المنصب أعلنت الهيئة المشكلة هذا على الناس، حتى يعرف الشعب رئيسه الجديد، ولا منفذ حينئذٍ لادعاء مدع عقدها له سراً من بعض أهل الحل والعقد.

وأما ما يذكره أبو علي الجبائي من استدلاله بما فعله عمر رضي الله عنه فإن ذلك لا يصلح دليلاً على إيجاب الإشهاد على العقد ولا على عدد الشهود، وذلك لأن عمر رضي الله عنه لم يقصد باختياره الستة الذين وكل إليهم أمر اختيار الخليفة هذا المعنى الذي أشار إليه أبو علي الجبائي، وإنما كان اختياره الستة مبنياً على أنهم في نظره أصلح من يتولى منصب الخلافة، ولو كان غيرهم في نظره صالحاً لها لزاد على هؤلاء استة، ولم يقتصر العدد عليهم.

الخامس: ألا يقارن هذا العقد عقداً آخر، فلا يجوز أن تعقد الرياسة لأكثر من واحد، وقبل أن نفصل الخلاف في هذا الشرط، نرى أن نوضح أن تعدد العقد إما أن يكون بطريقة الصدفة والاتفاق، أو يكون بغير طريق الصدفة والاتفاق. فالأول يحصل بأن تبادر مجموعات متعددة من أهل الحل والعقد بعقد البيعة لرئيس على غير اتصال وتنسيق بين هذه المجموعات، فتبايع إحدى المجموعات رئيساً مثلاً وتبايع أخرى رئيساً آخر، وهكذا لعدم علم كل منها

بما فعلته كل مجموعة من المجموعات الأخرى، فتحدث مبايعات لمتعددين كل واحد منهم صالح للرياسة. فهنا تعدد العقد مصادفة واتفاقاً بدون أن يتعمد أهل الحل والعقد مبايعة أكثر من واحد، والثاني يحصل بأن يتعمد أهل الحل والعقد البيعة لأكثر من رئيس.

وقد أجمع العلماء على أنه لا يصح أن تعقد البيعة لأكثر من إمام في القطر الواحد، سواء أكان التعدد حاصلاً عن طريق الصدفة والاتفاق، أم كان عن غير ذلك، قال إمام الحرمين[1]: «إن عقد الإمامة لشخصين في صقع واحد متضايق الخطط والمخالف[2] غير جائز، وقد حصل الإجماع عليه». وقد شذت الجارودية من الزيدية عن إجماع الأمة فأجازت تعدد الأئمة في الصقع المتضايق الأطراف، فقالت: كل فاطمي خرج بالسيف داعياً إلى الحق، وكان عالماً بأمور الدين، شجاعاً فهو إمام يجب مطاوعته، فخالفوا بإباحتهم تعدد الأئمة الإجماع المنعقد قبل ظهورهم[3].

وأما إذا كان التعدد في أقطار متعددة متباعدة فقد اختلف العلماء في هذا التعدد هل يجوز أو لا يجوز، فجمهورهم على منع التعدد حتى ولو كانت الأقطار متباعدة، قال بذلك الأشعرية والمعتزلة والخوارج[4].

ويرى الجاحظ[5] من المعتزلة وبعض الكرامية[6] وأبو إسحاق

---

(١) الإرشاد، للإمام الحرمين، ص ٤٢٥.
(٢) المخالف والمخاليف جمع مخلاف بكسر الميم أي الناحية.
(٣) المواقف، لعضدالدين الإيجي بشرحه للسيد الشريف الجرجاني، الجزء الثامن ص ٣٥٣.
(٤) البحر الزخار، لأحمد بن يحيى المرتضى، ج ٥ ص ٣٨٦.
(٥) نفس المصدر، ج ٥ ص ٣٨٦.
(٦) الكرامية فرقة من الصفاتية وسبب تسمية الصفاتية بهذا الاسم أن المعتزلة لما كانوا ينفون صفات الله، والسلف يثبتونها، سمي السلف الصفاتية، وسميت المعتزلة بالمعطلة، وقد انقسم الصفاتية إلى فريقين بالنسبة إلى ما ورد من أخبار الشارع مما يوهم تشبيه الخالق سبحانه بالمخلوقات، ففرقة تؤولها على وجه يحتمله اللفظ وفرقة تتوقف في التأويل تقول: عرفنا أن الله تعالى ليس كمثله شيء فلا يشبه شيئاً من المخلوقات، ولا يشبهه شيء =

الإسفراييني[1] والزيدية[2] جواز تعدد الأئمة في الأقطار المختلفة.

وبالغت إحدى طوائف الزيدية وهي طائفة «البترية»[3] فقالوا: «ولو كان خروج الإمامين في قطرين انفرد كل واحد منهما بقطره، ويكون واجب الطاعة في قومه ولو أفتى أحدهما بخلاف ما يفتي الآخر كان كل واحد منهما مصيباً وإن أفتى باستحلال دم الآخر»[4].

وأما الإمامية فإنهم يبدون رأياً غريباً لم يقل به غيرهم إذ قالوا[5]،

= منها، وقطعنا بذلك، إلا أنا لا نعرف معنى اللفظ الوارد فيه مثل قوله تعالى: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ ومثل ﴿خلقت بيدي﴾ ولسنا مكلفين بمعرفة أمثال هذا، ومن هؤلاء مالك بن أنس، وأحمد بن حنبل، وسفيان الثوري، وداود الأصفهاني الظاهري، ومن تابعهم والكرامية هم أصحاب أبي عبدالله محمد بن كرام، وهو معدود من الصفاتية الذين تكلمنا عنهم لأنه كان ممن كان يثبت الصفات لله تعالى، إلا أنه ينتهي فيها إلى التجسيم والتشبيه فخرج بذلك عن الفرقتين السابقتين، قال الشهرستاني: «وذلك على خلاف ما اعتقده السلف، ولقد كان التشبيه صرفاً خالصاً في اليهود، لعنهم الله». انظر: الملل والنحل، للشهرستاني، ج ١ من ص ١١٦ وما بعدها.

(١) فتح العزيز على كتاب الوجيز، وهو شرح الرافعي على الوجيز للغزالي، من الجزء الرابع عشر من الورقة رقم ١٦٤.

(٢) الملل والنحل للشهرستاني، الجزء الأول ص ٢٠٧.

(٣) انقسمت الزيدية إلى ثلاث فرق هي: الجارودية والسليمانية والبترية أو الصالحية، فالجارودية هم أصحاب أبي الجارود يزعمون أن النبي صلى الله عليه وسلم نص على علي بالوصف دون التسمية وقد كفروا الناس بكونهم لم يطلبوا الموصوف وهو علي بن أبي طالب ونصبوا أبا بكر، وقد خالف الجارودية في ذلك إمامهم زيد بن علي لأنه لم يعتقد هذا الاعتقاد، أما السليمانية فهم أصحاب سليمان بن جرير كان يقول بإمامة المفضول واعترف بإمامة أبي بكر وعمر، وأما البترية أو الصالحية فهم أصحاب الحسن بن صالح بن حي وكثير النوى الأبتر وقولهم في الإمامة كقول السليمانية إلا أنهم توقفوا في أمر عثمان هل هو مؤمن أم كافر؟. انظر: الملل والنحل، للشهرستاني، الجزء الأول ص ١٠٧ وما بعدها؛ وانظر: مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري، الجزء الأول ص ١٣٢ وما بعدها.

(٤) الملل والنحل، للشهرستاني، الجزء الأول ص ٢١٧ و٢١٨.

(٥) أصول الدين، لعبدالقاهر بن طاهر البغدادي، ص ٢٧٤.

«لا يجوز أن يكون في الوقت الواحد إمامان ناطقان، ويصح أن يكون في الوقت إمامان أحدهما ناطق والآخر صامت، وزعموا أن الحسين بن علي كان صامتاً في وقت الحسن ثم نطق بعد موته».

أدلة الجمهور على منع التعدد:

أولاً: ما رواه مسلم[1] عن أبي سعيد الخدري، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما»، فإن هذا الحديث صريح في عدم مشروعية التعدد، وقتل الإمام الآخر يكون بعد مطالبته بعدم التمسك بالبيعة التي حصلت له، والخضوع للإمام الأول، فإن أبى فهو باغ يجب مقاتلته[2]، فليس المراد بالحديث قتل الإمام الآخر بمجرد عقد بيعة أخرى له، لأنه يجوز عدم علمه بأن ثمة إماماً آخر قد عقدت له البيعة قبله، ومما يؤيد أن المراد هو قتل الإمام الثاني إذا علم بمبايعة الأول قبله ولم ينقد له ما رواه عبدالله بن عمرو عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه سمعه يقول: «ومن بايع إماماً فأعطاه صفقة يده، وثمرة قلبه، فليطعه إن استطاع فإن جاء آخر ينازعه فاضربوا عنق الآخر»، فهذا الحديث يشير إلى أن قتل الآخر لا يكون إلا في حال التعدي على الأول، فهو إذاً يعتبر تفسيراً لحديث «إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما». قال السيد صديق حسن[3]: «وإذا كانت الإمامة الإسلامية مختصة بواحد، والأمور راجعة إليه مربوطة به، كما كان في أيام الصحابة والتابعين وتابعيهم فحكم الشرع في الثاني الذي جاء بعد ثبوت ولاية الأول أن يقتل إذا لم يتب عن المنازعة».

ثانياً: الإجماع؛ وذلك أن الصحابة قد أجمعوا على أنه لا يجوز إلا إمام واحد حتى إن المهاجرين لم يوافقوا الأنصار عندما نادوا أولاً بأن يكون منهم أمير

---

(١) صحيح مسلم، الجزء الثالث ص ١٤٨٠.
(٢) فتح العزيز على كتاب الوجيز، ج ١٤ ص من الورقة رقم ١٦٤.
(٣) الروضة الندية شرح الدرر البهية للسيد صديق بن حسن بن علي الحسيني، ص ٤١٣.

ومن المهاجرين أمير، ثم رضي الأنصار بما أبداه المهاجرون فصار إجماعاً[1].

ثالثاً: تعدد الأئمة يؤدي إلى وقوع المنازعات والمخاصمات؛ وهذه تؤدي إلى اختلال أمر الدين والدنيا فتعدد الأئمة مؤد إلى اختلال أمر الدين والدنيا، وذلك غير جائز[2].

أدلة القائلين بجواز التعدد:

أولاً: الإمام جعل لتحقيق مصالح الأمة، وإذا كان في كل ناحية إمام كان كل واحد أقوم بما في يديه، لقلة المصالح حينئذٍ، وأضبط في متابعة من يوليهم من الولاة والقضاة وسائر الأعمال[3].

ثانياً: لما جاز أن يكون أكثر من نبي في عصر واحد، ولم يؤد ذلك إلى إبطال النبوة جاز ذلك في الإمامة من باب أولى لأنها فرع النبوة[4].

رد الجمهور على ما استدل به مجيزو التعدد:

أجاب الجمهور على هذا بأن دليلكم كان يتم لو أن الإمام لم يجعل إلا لرعاية مصالح الرعية فقط، وليس كذلك فإن الإمام كما جعل كذلك فإنه جعل لحراسة الدين أيضاً، وقياس الإمامة على النبوة قياس مع الفارق لأن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام معصومون عن عداوة بعضهم البعض، وأما حال تعدد الإمام بالاختلاف واقع مع ما قد يكون من التحاسد والبغي[5].

ما نراه في تعدد الرؤساء:

ونرى أن القول بعدم جواز التعدد هو الأولى بالقبول، للأدلة التي ذكرناها للجمهور، وأن هذا الحكم لا يتعارض مع العصر الذي نعيش فيه ويمكن أن

---

(١) الفقه الأكبر، للإمام الشافعي، ص ٣٩ و ٤٠.

(٢) شرح سعدالدين التفتازاني على العقائد النسفية، ص ١٣٨.

(٣) و (٤) منهاج اليقين لأويس وفا بن محمد، شرح أدب الدنيا والدين، للماوردي،

(٥) منهاج اليقين، ص ٢٣٣.

توكل أمور الحكم في الأقاليم المتعددة المتباعدة إلى ولاة أكفاء يكونون خاضعين لمراقبة الحاكم ومتابعته إياهم، وإذا كانت وحدة الرياسة قد تحققت في العصور الذهبية الأولى للإسلام، على ما كان أيامهم من عدم التقدم في وسائل الاتصال أفلا تكون واجبة في عصر قد قربت فيه وسائل الاتصال الحديثة ما بين بلاد العالم، ولا أدل على أنه لا يمنع بعد مقر الرئيس من متابعته شؤون الأقطار المختلفة، مما هو مشاهد من أن بعض الشعوب الأوروبية قد سادت بعض الأقطار الشرقية على ما بينها من البعد الشاسع.

وإذا كان مجوزو التعدد قد نظروا إلى ما قد يكون بين الأقاليم من بعد المشقة وتعذر الاتصال، فإن هذا غير متحقق الآن بعد التقدم الهائل في وسائل الاتصال بين البلاد القريبة والبعيدة، ولو كانت هذه الوسائل ــ كما يقول الشيخ محمد رشيد رضا ــ[1] في عصر سلفنا لملكوا العالم كله، فإذا أضفنا إلى هذا أن الشارع الحكيم قد حث المسلمين ودعاهم إلى الوحدة في كثير من الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة، ونفرهم من التفرق والتنازع في مثل قول الحق سبحانه[2]: ﴿وإن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاتقون﴾ وقوله سبحانه تعالى[3]: ﴿واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا﴾، وقوله سبحانه[4]: ﴿ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعدما جاءهم البينات وأولئك لهم عذاب عظيم﴾ وقوله عليه الصلاة والسلام: «مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم، وتعاطفهم مثل الجسد، إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالسهر والحمى» وقوله عليه الصلاة والسلام[5]: «من خرج من الطاعة وفارق الجماعة فمات، مات ميتة جاهلية»، فهذه الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة وغيرها توجب على المسلمين أن يكونوا دائماً متحدين لا يفرقهم تضارب الأهواء،

---

(١) الخلافة، لمحمد رشيد رضا، ص ٥١.
(٢) سورة المؤمنون، آية ٥٢.
(٣) سورة آل عمران، آية ١٠٣.
(٤) سورة آل عمران، آية ١٠٥.
(٥) صحيح مسلم، الجزء الثالث ص ١٤٧٦.

وأطماع النفوس، ويكفي في البرهنة على وجوب أن يكون للمسلمين رئيس واحد دائماً، لو تصورنا ــ تمشياً مع مبدأ تعدد الرئيس ــ ماذا كان يحدث لدولة الإسلام لو تم ــ في أول عهد الخلافة ــ للمهاجرين خليفة وللأنصار خليفة، يقول الجاحظ[1]: «إن وثوب الأنصار وهم أهل العدد وأصحاب الدار والأموال على الخلافة، لو تابعهم المهاجرون عليه حتى يكون من كل فرقة أمير، لفتحت الأنصار بذلك باباً من الفساد، لا يقوى أحد على سـده، ولكان الذي يقع بين الأوس والخزرج في الأمر أشد مما كان يخاف منها ومن قريش، لأن القرابة كلما كانت أمس، والجوار أقرب، كانت العداوة على قدر ذلك.

«ولو أن الأنصار حين أثارهم أبو بكر أظهروا الشقاق والخلاف، ما كان لهم دون البوار مانع، ولكان غير مأمون وثوب من بالمدينة ومن حولها من المنافقين وأشباههم، ولكان غير مأمون أن ينضم إليهم من حول المدينة من المرتدين ممن بدل إسلامه ساعة بلغته وفاة النبي صلى الله عليه وسلم ولو صاروا إلى ذلك لكانوا أقوى من المهاجرين والأنصار، إذ كانوا جميعاً نشراً[2]، وقلوبهم شتى، وبأسهم بينهم، ولكان غير مأمون عند ذلك أن يغزوهم مسيلمة في أهل اليمامة قاطبة مع من حولها من أهل البادية، ثم كان غير مأمون أن يستمد بجميع أهل الردة ممن نكث ونصب العداوة».

هذا هو ما كان يمكن أن يحدث لو سار القوم على مبدأ التعدد وكان للمهاجرين خليفة وللأنصار خليفة، ولكن الله أراد حفظ وحدة المسلمين من أن تتصدع بعوامل التفرق فعدل الأنصار عما كانوا ينادون به، وبذلك تحققت وحدة المسلمين في أحد الظروف العصيبة التي تمر بها دولة ناشئة.

ما الذي يجب اتباعه عند حصول التعدد؟

والآن، وبعد أن تبين أن العلماء قد أجمعوا على عدم جواز تعدد الإمام في الإقليم الواحد وأن جمهورهم لا يجيزون عقد الإمامة لأكثر من واحد في حال

(١) العثمانية لأبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، ف ١٩٧ و ١٩٨ ببعض تصرف.
(٢) النشر: المتفرقون.

تعدد الأقاليم، وتباعدها، فما الحكم إذا حدثت بيعتان، سواء أكان صدفة واتفاقاً، أم بتعمد البيعة لاثنين في عصر واحد؟

اختلف العلماء فيما يجب اتباعه، فقال بعضهم إن البيعة التي تمت في بلد الإمام الذي مات هي البيعة الصحيحة، لأن أهل بلد الإمام بعقد الإمامة أخص، وبالقيام بها أحق، وعلى كافة الأمة في سائر البلاد أن يفوضوا عقدها إليهم، ويرضوا بمن عقدوها له، لئلا ينتشر الأمر باختلاف الآراء وتباين الأهواء.

وقالت طائفة أخرى: بل الواجب أن يتنازل كل منهما عن الإمامة للآخر طلباً للسلامة وحسماً للفتنة، حتى يختار أهل الحل والعقد واحداً منهما أو من غيرهما.

وقال آخرون: بل تجب القرعة في ذلك، فأيهما خرجت له القرعة فهو الإمام.

قال الماوردي بعد أن بيَّن هذه الآراء[1]: «والصحيح في ذلك وما علَّله الفقهاء المحققون أن الإمامة لأسبقهما بيعة وعقداً، كالوليين في نكاح المرأة، إذا زوجاها باثنين كان النكاح لأسبقهما عقداً، فإذا تعين السابق منهما استقرت له الإمامة، وعلى المسبوق تسليم الأمر إليه، والدخول في بيعته».

هذا هو رأي الجمهور من أهل السنة، وظاهر كلام حجة الإسلام الغزالي أنه إذا تعددت البيعة من أهل الحل والعقد لأكثر من واحد ينظر فمن بايعه أكثر أهل الحل والعقد فهو الإمام وغيره باغ يجب رده وإخضاعه للإمام الذي اختاره الأكثر، فقد نقل عنه الكمال بن أبي شريف والكمال بن الهمام[2] أنه قال:

---

(١) الأحكام السلطانية، ص ٩.

(٢) المسامرة، للكمال بن أبي شريف في شرح المسايرة للكمال بن الهمام، ص ١٧٠، ١٧١.

«إذا اجتمع عدة من الموصوفين بهذه الصفات (أي الصفات الواجب تحققها في الإمام) فالإمام من انعقدت له البيعة من أكثر الخلق، والمخالف للأكثر باغ يجب رده إلى الانقياد إلى الحق»، قال الكمالان بعد نقلهما كلام الغزالي: «وكلام غيره من أهل السنة مقتضاه اعتبار السبق فقط، فإذا بايع الأقل ذا أهلية أولاً، ثم بايع الأكثر غيره فالثاني يجب رده، والإمام هو الأول».

فظاهر كلام الغزالي إذن أنه لا ينظر إلى عدد المبايعين، فمن تحققت له بيعة الأكثر فهو الإمام. ولا اعتبار بالبيعة الحاصلة لغيره من الأقل، ولو سبقت بيعتهم له، وقد بين الكمال بن أبي شريف أنه يمكن فهم كلام الغزالي على وجه يكون متفقاً مع رأي جمهور أهل السنة، فقال[1]: «ويمكن تأويل كلام الحجة على ما يوافق كلام غيره من أهل السنة، بأن يراد باجتماع العدة اجتماعهم في الوجود لا في عقد الولاية لكل منهم، ويكون قوله فالإمام من انعقدت له البيعة من أكثر الخلق جرياً على ما هو العادة الغالبة، فلا مفهوم له».

«وأما إذا لم يسبق واحد بعقد الإمامة بل عقدت الإمامة لاثنين في وقت واحد فقال الماوردي[2]: «فسد العقدان واستأنف العقد لأحدهما أو لغيرهما» قال: «وإن تقدمت بيعة أحدهما وأشكل المتقدم منهما وقف أمرها على الكشف، فإن تنازعاها وادعى كل واحد منهما أنه الأسبق لم تسمع دعواه، ولم يحلف عليها، لأنه لا يختص بالحق فيها، وإنما هو حق المسلمين جميعاً فلا حكم ليمينه فيه ولا لنكوله عنه، وهكذا لو قطع التنازع فيها وسلمها أحدهما إلى الآخر لم تستقر إمامته إلا ببينة تشهد بتقدمه، ولو أقر له بالتقدم خرج منها المقر ولم تستقر للآخر لأنه مقر في حق المسلمين، فإن شهد له المقر بتقدمه فيها مع شاهد آخر سمعت شهادته إن ذكر اشتباه الأمر عليه عند التنازع، ولم يسمع منه إن لم يذكر الاشتباه لما في القولين من التكاذب».

---

(١) نفس المصدر السابق، ص ١٧٠ و ١٧١.

(٢) الأحكام السلطانية، ص ٩.

ويرى الماوردي[1] عدم إجراء القرعة بينهما إذا دام الاشتباه بعد الكشف ولم تقم بينة على سبق أحدهما لأمرين:

الأول: أن الإمامة عقد والقرعة لا يجوز إجراؤها في العقود.

الثاني: القرعة لا يجوز إجراؤها فيما لا يقبل الاشتراك كالزواج، ويجوز إجراؤها فيما يقبل الاشتراك كالأموال، والإمامة عقد لا يقبل الاشتراك فلا تجري فيه القرعة.

وما دام الاشتباه لم ترفعه بينة فالعقدان باطلان وعلى أهل الحل والعقد أن يستأنفوا عقداً جديداً لأحدهما أو لغيرهما، وإن كان بعض العلماء قد منع استئناف العقد لغيرهما، وحصر الاستئناف في واحد منهما، معللاً ذلك بأن البيعة لهما قد صرفت الإمامة عمن عداهما، ولأن الاشتباه لا يمنع ثبوتها في أحدهما.

هذا ما يجب اتباعه إزاء العقد نفسه، وأما ما يجب أن يتبع إزاء الذين عقدوا البيعة الثانية، فينظر، فإن كانوا يجهلون تقدم بيعة لم يعاقبوا وإن علموا تقدم بيعة عوقبوا، قال الرافعي بعد أن قرر ذلك[2]: «وما روي أنه صلى الله عليه وسلم قال: «إذا بُويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما» فعن الخطابي: المعنى لا تطيعوه، ولا تقبلوا له قولاً، فيكون كمن مات أو قتل، وقيل المعنى: أنه إذا أصر ولم يبايع الأول فهو باغ يقاتل».

فعقوبة الذين تعمدوا البيعة الثانية هي العقوبة بالتعزير لا قتل الإمام الثاني، كما يوهم ظاهر الحديث، ما داموا لم يتمادوا في عملهم فرجعوا إلى بيعة الأول.

وهذا الحكم إذا كان الذين قاموا بالبيعة الثانية غير من قاموا بالبيعة الأولى وأما إذا كان القائمون بالبيعة الثانية هم أنفسهم الذين قاموا بالبيعة الأولى، فليس التعزير هو العقوبة الوحيدة التي يستحقونها، بل إنهم بعملهم هذا أثبتوا

---

(١) الأحكام السلطانية، ص ٩.

(٢) أبو القاسم عبدالكريم بن محمد بن عبدالكريم القزويني المشهور بالرافعي المتوفى سنة ٦٢٣هـ، في فتح العزيز على كتاب الوجيز، للغزالي، الجزء الرابع عشر من الورقة رقم ١٦٤.

أنهم ليسوا أهلاً لاختيار الإمام، فلا يستحقون أن يعدهم الناس من أهل الحل والعقد أو من أهل الإمامة، وفي هذه الحال يلزم غيرهم من فضلاء الأمة المستوفين لشروط أهل الحل والعقد أن يستأنفوا اختيار الإمام[١].

التنازع على الرياسة:

ما سبق كان في التعدد الحاصل للبيعة لأكثر من واحد، وأما إذا لم تكن البيعة عقدت لواحد من الناس ولكن اختيار أهل الحل والعقد قد انحصر في واحد من اثنين مثلاً لم تتوفر شروط الرياسة في غيرهما، وتكافآ في هذه الشروط، ثم تنازعا منصب الرياسة فما الحكم حينئذٍ؟ قال بعض الفقهاء إن تنازعهما على الإمامة يكون قادحاً في استحقاق الإمامة، ويجب العدول عنهما إلى غيرهما، ولكن جمهور الفقهاء والعلماء على أن التنازع لا يقدح في استحقاق الإمامة وليس طلب الإمامة من الأمور المكروهة، بدليل أن أهل الشورى الذين عينهم عمر لاختيار الخليفة من بعده قد حصل التنازع بينهم عليها، ولم يقل أحد بأن تنازعهم فيها يقتضي ردهم عنها.

ولكن كيف نقطع هذا التنازع مع التكافؤ في الشروط والصفات؟ العلماء في هذا على رأيين:

الأول: أن يقرع بينهما؛ فمن خرجت له القرعة فهو الإمام.

الثاني: لا يقرع بينهما، بل يترك لأهل الحل والعقد أن يختاروا من شاؤوا منهما[٢].

وهذا الرأي الأخير ما هو ما نرجحه، إذ الأمة هي التي لها الكلمة الأولى والأخيرة في اختيار من سيتولى أمورها. وترك الأمور إلى الصدفة التي تحصل بالقرعة لا يتفق مع ما يجب أن تبنى عليه عملية اختيار رئيس الدولة من نظر في

---

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل، للقاضي عبدالجبار بن أحمد، الجزء المتم العشرين القسم الأول في الإمامة ص ٢٠٣.

(٢) الأحكام السلطانية، للماوردي، ص ٦.

حاله وما يتمتع به من مزايا وهذا لا يصح تركه للصدفة، بل لا بد فيه من أثر لإرادة الأمة ممثلة في أهل الحل والعقد.

من هم أهل الحل والعقد؟

أهل الحل والعقد كما يسميهم غالب العلماء أو أهل الاختبار كما يسميهم الماوردي وغيره، أو أهل الاجتهاد كما يسميهم البغدادي، هم جماعة معينة من فضلاء الأمة يوكل إليهم النظر في مصالحها الدينية والدنيوية، ومنها اختيار رئيس الدولة فهم، المسؤولون عن تصفح أحوال الذين يمكن صلوحهم لتولي هذا المنصب الخطير، والاجتهاد في ذلك، فمن رأوه صالحاً لتولي هذا المنصب بايعوه رئيساً للدولة على كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم ولزوم طاعته في كل أمر ليس معصية لله ورسوله وقد بيَّن العلماء الشروط التي يجب توفرها في هذه الجماعة حتى تكون مميزة عن سائر أفراد الأمة إذ إنها المكلفة ــ كما قلنا باختيار الرئيس، فإذا قامت بهذا الغرض أو قام به بعض أفرادها سقط وجوب نصب الرئيس عنها وعن باقي أفراد الأمة، وإذا لم تقم بهذا الواجب أثم أهل الحل والعقد كلهم، كما هو الشأن في الفروض الكفائية، وهذه الجماعة لا تقوم باختيار الإمام إلا نيابة عن الأمة جميعاً فهم بمباشرتهم هذا الاختيار لا يمثلون أنفسهم، بل يمثلون الأمة كلها، ولهذا فإنه عند مبايعة أهل الحل والعقد الإمام، تجب مبايعته والانقياد له على سائر أفراد الأمة.

وقد بيَّن العلماء أن أهل الحل والعقد هم «العلماء، والرؤساء، ووجوه الناس[1] الذين يتيسر اجتماعهم» وهو نص تعبير الإمام النووي[2].

---

(١) قال نور الدين الشبراملسي في حاشيته على شرح الرملي على المنهاج، الجزء السابع ص ٣٩٠: «قوله ووجوه الناس» من عطف العام على الخاص، فإن وجوه الناس عظماؤهم بإمارة أو علم أو غيرهما، ففي المختار وجه الرجل صار وجيهاً أي ذا جاه وقدر.

(٢) نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، لشمس الدين محمد بن أبي العباس الرملي، ج ٧ ص ٣٩٠.

ويرى الشيخ محمد رشيد رضا[1] أن أهل الحل والعقد هم المقصودون بأولي الأمر في قوله تعالى: ﴿وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به، ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾[3]. وليس المراد بأولي الأمر في الآيتين الأمراء والسلاطين كما يرى بعض العلماء، بدليل أن الآية الأولى نزلت في أولي الأمر الذين كانوا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يكن هناك أمراء ولا سلاطين، قال: «وما كان هناك إلا أهل الرأي من كبراء الصحابة عليهم الرضوان، الذين يعرفوه وجوه المصلحة مع فهم القرآن» قال: «وهكذا يجب أن يكون في الأمة رجال أهل بصيرة ورأي في سياستها، ومصالحها الاجتماعية، وقدرة على الاستنباط، يرد إليهم أمر الأمن والخوف، وسائر الأمور الاجتماعية والسياسية وهؤلاء هم الذين يسمون في عرف الإسلام أهل الشورى وأهل الحل والعقد، ومن أحكامهم أن بيعة الخلافة لا تكون صحيحة إلا إذا كانوا هم الذين يختارون الخليفة ويبايعونه برضاهم، وهم الذين يسمون عند الأمم الأخرى بنواب الأمة».

ويقول الشيخ محمود فياض[4]: «أن كبار القوم من زعماء، وعلماء، وأهل خبرة في نواحي الحياة المختلفة، هم أولياء الأمر وأهل الحل والعقد وهم لسان الأمة الناطق برغباتها، والمعلن لسخطها أو رضاها، أو هم وكلاء الأمة الدائمون يتألف منهم شبه مجلس أعلى للأمة، يسهر على مصالحها، ويوجه سياستها في السلم والحرب ويراقب حكامها، ويرشح من يراه أهلاً لقيادة المسلمين ورياستهم».

---

(١) تفسير المنار، للشيخ محمد رشيد رضا، ج ٧ ص ١١.

(٢) سورة النساء، آية ٨٣.

(٣) سورة النساء، آية ٥٩.

(٤) الفقه السياسي عند المسلمين، بحث منشور بمجلة الأزهر، المجلد رقم ٢٢ بمكتبة الأزهر ص ٨٠٨.

وأرى بعدما ذكرته أنه لكي تكون جماعة أهل الحل والعقد معلومة للأمة، لترجع إليها الأمة في مهام الأمور التي منها بلا شك اختيار رئيس الدولة، أرى في عصرنا الذي نعيش فيه أن تشكل من علماء الشرع ورجال الجامعات، والقضاء، والمجلس النيابي، والنقابات، وزعماء الطلاب، وتكون أسس اختيار الأعضاء من هذه الهيئات التي ذكرتها واضحة جلية معلنة لجماهير الأمة وأن تعلن أسماء من اختير لتمثيل الشعب في جماعة أهل الحل والعقد.

ويجب أن يكون الفرد في هذه الجماعة غير قابل للعزل منها، إلا لأسباب واضحة يحددها القانون حتى نضمن الحرية الكاملة لأعضاء هذه الجماعة التي يجب أن تكون مراقبة للحكام وعلى رأسهم رئيس الدولة.

شروط أهل الحل والعقد:

يوضح الماوردي الشروط المطلوبة فيهم، فيقول[1]: «فأما أهل الاختيار فالشروط المعتبرة فيهم ثلاثة:

أحدها: العدالة الجامعة لشروطها.

والثاني: العلم الذي يتوصل به إلى معرفة من استحق للإمامة على الشروط المعتبرة فيها.

والثالث: الرأي والحكمة، المؤديان إلى اختيار من هو للإمامة أصلح، وبتدبير المصالح أقوم وأعرف.

فهذه الشروط التي وضحها الماوردي تحدد الصورة التي يجب أن يكون عليها الواحد من جماعة أهل الحل والعقد، فأما العدالة فقد بينًا المراد بها عند الكلام عن شروط الرياسة، وأما الشرط الثاني فالمراد به أن يكون الشخص عالماً بالشروط الواجبة في رئيس الدولة، حتى يستطيع أن يميز بين من توفرت فيه شروط الرياسة ومن لم تتوافر فيه هذه الشروط، وأما الشرط الثالث فيقصد به توفر المقدرة على عدم الخلط بين من يستطيع القيام بأعباء الرياسة ومن

(١) الأحكام السلطانية، ص ٦.

لا يستطيع ذلك، وهو شرط مغاير للشرط الذي سبقه، إذ يمكن أن يوجد شخص تـوفر عنده العلم بالشروط المعتبرة في الرئيس ولكن ليس عنده القدرة على التفريق بين من يصلح للرياسة وتدبير مصالح الأمة وبين من لا يصلح لذلك.

وهذه الشروط التي اشترطها الماوردي قريبة من الشروط التي حددها القاضي عبدالجبار بن أحمد[1]، أو تكاد أن تكون هي نفس الشـروط، إذ يقول[2]: «لا بد من كون العاقدين من أهل العلم بمن يصلح للإمامة، ومن لا يصلح لها، وبجملة من الدين، فهو لأن من لا يعرف جملة الدين لا يعرف من يصلح للإمامة فلا بد من أن يكون عارفاً بذلك، ومتى لم يعرف من يصلح للإمامة، لم يكن له طريق إلى اختيار الإمام فلا بد من أن يعرف ذلك، ولا بد من أن يكون من أهل الرأي، لأنه يحتاج في ذلك إلى تقديم واحد على آخر لأحوال ترجع إلى الدين وإلى الشجاعة وغيرها.. ولا بد من أن يكون من أهل السير والصلاح، ليوثق باختياره ولأن أمر الإمامة أعظم من غيرها من الولايات، فإذا قدح الفسق في جميعها وقدح في الشهادة والقضاء، فبأن يقدح في اختيار الإمام أولى».

ويرى الرافعي أنه لا بد من وجود مجتهد في جماعة أهل الحل والعقد حتى تصح البيعة، فبعد أن ذكر آراء الفقهاء في عدد أهل الحل والعقد الذين يصح أن تنعقد الإمامة بهم، وأن من الآراء من يقول بجواز عقدها بواحد فقط من أهل الحل والعقد[3] قال[4]: «ويشترط أن يكون ذلك الواحد مجتهداً لينظر في

---

(١) القاضي عبدالجبار بن أحمد، توفي سنة ٤١٥هـ وتوفي الماوردي سنة ٤٥٠هـ.

(٢) المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء المتم العشرين القسم الأول في الإمـامة ص ٢٦٧.

(٣) سيأتي قريباً تفصيل الآراء في عدد أهل الحل والعقد الذين يصح انعقاد الإمامة بهم.

(٤) فتح العزيز على كتاب الوجيز وهو شرح الرافعي على الوجيز، للغزالي، الجزء الرابع عشر من الورقة رقم ١٦٢.

الشروط المعتبرة هل هي حاصلة فيمن يولونه، ولا يشترط أن يكون الكل مجتهدين».

ومن هذا يتبين أن عبدالجبار بن أحمد والماوردي يخالفان الرافعي، حيث يريان اشتراط العلم في كل واحد من أهل الحل والعقد الذين يوكل إليهم أمر اختيار الرئيس، بمعنى أنه لو فقد شرط العلم في أحدهم فلا يعتبر واحداً من الصالحين لاختيار رئيس الدولة، ويلاحظ أنهما أي عبدالجبار والماوردي لا يشترطان العلم الذي يصل إلى درجة الاجتهاد. بل يكفي عندهما العلم الذي يمكن بواسطته معرفة من يستحق الرياسة على الشروط المعتبرة فيها، بخلاف الرافعي فإنه يشترط العلم الواصل إلى درجة الاجتهاد، ولو كان متحققاً في واحد فقط من أهل الحل والعقد.

وعلى عكس ما يراه هؤلاء جميعاً، أي عبدالجبار والماوردي والرافعي، يرى الكمال بن الهمام أنه يكفي في انعقاد البيعة قيام جماعة من أهل الرأي والتدبير بعقدها ولو لم يكونوا من العلماء، فقد قال في كتاب «المسايرة»[1]: «ويثبت عقد الإمامة إما باستخلاف الخليفة إياه، وإما ببيعة جماعة من العلماء أو من أهل الرأي والتدبير» فتعبيره بـ«أو» يفيد أنه لو قام جماعة من أهل الرأي والتدبير ليسوا من العلماء بعقد البيعة للإمام صحت هذه البيعة، وعلى ذلك فليس العلم عند الكمال بن الهمام شرطاً من الشروط المطلوبة في الذين يقومون باختيار الإمام، لا في جميع من يقوم بالبيعة كما يقول عبدالجبار بن أحمد والماوردي، ولا في واحد منهم كما يقول الرافعي، فالكمال بن الهمام يرى أن كون الشخص من العلماء موجباً لعده من الصالحين لاختيار الرئيس وكونه ذا رأي وتدبير موجباً لعده أيضاً منهم، فإذا ما عقد البيعة جماعة من العلماء ولو لم يكونوا من أهل الرأي والتدبير، أو عقدها جماعة من أهل الرأي والتدبير، ولو لم تتوفر فيهم صفة العلم، فقد صحت البيعة، لأن كلتا الجماعتين صالحة لاختيار الرئيس عنده.

---

(١) المسامرة، للكمال بن أبي شريف في شرح المسايرة للكمال بن الهمام، ص ١٧١.

هل لأهل الحل والعقد الموجودين بالعاصمة (بلد الرئيس) مزية على من عداهم؟

يقول الماوردي مجيباً عن هذا السؤال[1]: «وليس لمن كان في بلد الإمام على غيره من أهل البلاد فضل مزية يقدم بها عليه، وإنما صار من يحضر ببلد الامام متولياً لعقد الإمامة عرفاً لا شرعاً، لسبوق علمه بموته، ولأن من يصلح للخلافة في الأغلب موجودون في بلده».

وإذا كان الماوردي قد وضح أن الشرع لم يعط أهل الحل والعقد الموجودين بالعاصمة أي مزية، أو أولوية في القيام باختيار رئيس الدولة، وإنما جرى العرف على أنهم يقومون بذلك، فعلى ذلك إذا بادر جماعة من أهل الحل والعقد من غير العاصمة باختيار الرئيس، فهو اختيار صحيح لا غبار عليه شرعاً، ويجب على جميع أهل الحل والعقد الموجودين بالعاصمة وغيرها من النواحي الأخرى، الانقياد ومبايعة الرئيس الذي بايعته هذه الجماعة، وإذا كان العرف قد جرى في بعض العصور على أن أهل الحل والعقد الموجودين ببلد الرئيس هم الذين يبادرون بعقد الرياسة، فإن الأعراف غير ثابتة وتتغير بتغير البيئات وتعاقب الأعصر. ووسائل الاتصال السريعة في هذا العصر الحديث، والتطور الهائل فيها، لم يجعلا لمن كان ببلد الرئيس مزية السبق بالعلم بموت الرئيس، بل إن تعدد أجهزة الاتصال، وسرعة نقلها للحوادث مما يجعل إذاعة خبر من الأخبار بين جموع الشعب، بل بين العالم بأسره عملاً هيناً يسيراً يعلم به القاصي والداني ساعة إذاعته ونشره، ثم إنه لا يمكن الادعاء بأن من يصلحون لرياسة الدولة في هذا العصر موجودن غالباً في بلد الرئيس، إذ هم متفرقون في أنحاء البلاد، وليس وجودهم فقط في بلاد رئيس الدولة.

ونحن ما دمنا نرى ــ كما بينًا ذلك سابقاً ــ أن جماعة أهل الحل والعقد يجب أن تشكل ــ في عصرنا ــ من علماء الشرع ورجال الجامعات، والقضاء،

---

(1)) الأحكام السلطانية، ص ٦.

وسائر من ذكرنا، ما دمنا نرى ذلك، فإن اختيار رئيس الدولة يجب أن تجتمع له هذه الجماعة التي شكلت بدون نظر إلى بلد أعضائها، وتوضع لها الأسس المنظمة لاختيار رئيس الدولة.

عدد أهل الحل والعقد الذي تنعقد به الرياسة:

اختلف العلماء في العدد الذي تنعقد به الإمامة من أهل الحل والعقد اختلافاً كبيراً، وسنتبع نفس الطريقة التي درجنا على اتباعها في كل مسألة خلافية، وهي أن نذكر الآراء، وندلل لهذه الآراء، ثم نتبع ذلك بترجيح الرأي الذي نراه مستحقاً الترجيح منها.

وها هي الآراء وأدلتها في مسألة العدد الذي تنعقد به الإمامة:

* **الرأي الأول:**

إن الإمامة لا تنعقد إلا بإجماع الأمة عن بكرة أبيهم ليكون الرضا عاماً والتسليم لإمامته إجماعاً، وقد عزا الشهرستاني هذا القول إلى هشام بن عمرو الفوطي، وإلى أبي بكر الأصم، وهما من كبار علماء المعتزلة، وقال الشهرستاني: إنهما بقولهما هذا كانا يقدحان في إمامة علي بن أبي طالب رضي الله عنه، لأن إمامته لم تنعقد بإجماع الأمة كلها[1].

* **الرأي الثاني:**

إن الإمامة لا تنعقد إلا بمبايعة الجمهور من أهل الحل والعقد، ومن الذاهبين إلى هذا الرأي ابن تيمية، حيث يقول عن أبي بكر رضي الله عنه[2]: «ولو قدر أن عمر وطائفة معه بايعوه، وامتنع سائر الصحابة عن البيعة، لم يصر إماماً بذلك، وإنما صار إماماً بمبايعته جمهور الصحابة الذين هم أهل القدرة والشوكة، ولهذا لم يضر تخلف سعد بن عبادة، لأن ذلك لا يقدح في مقصود

---

(١) الملل والنحل للشهرستاني، الجزء الأول ص ٣٤.

(٢) منهاج السنة النبوية، الجزء الأول ص ١٤٢.

الولاية، فإن المقصود حصول القدرة والسلطان اللذين بهما تحصل مصالح الإمامة، وذلك قد حصل بموافقة الجمهور على ذلك».

* **الرأي الثالث:**

إن أقل عدد تنعقد به الإمامة أربعون لأن عقد الإمامة أعظم خطراً من الجمعة، والجمعة لا تنعقد بأقل من أربعين فبيعة الإمام أولى[1].

* **الرأي الرابع:**

إن الإمامة تنعقد بخمسة، يجتمعون على عقدها، أو يعقدها أحدهم برضا الأربعة، وقد نسب الماوردي[2] هذا القول إلى أكثر الفقهاء والمتكلمين من أهل البصرة، واشتهرت نسبته إلى الجبائي من علماء المعتزلة[3]، واستدل أصحاب هذا الرأي بأمرين:

أولهما: إن بيعة أبي بكر رضي الله عنه انعقدت بخمسة بايعوه، ثم تابعهم الناس فيها، وهؤلاء الخمسة هم: عمر بن الخطاب، وأبو عبيدة بن الجراح، وأسيد بن حضير، وبشر بن سعد، وسالم مولى أبي حذيفة رضي الله عنهم.

والثاني: أن عمر رضي الله عنه لما أراد أن يعهد قبل موته، عهد إلى ستة من الصحابة ليختاروا أحدهم برضا الخمسة[4].

* **الرأي الخامس:**

يكفي في انعقاد البيعة أن يقوم بها أربعة، لأن الأربعة أكثر نصب الشهادة[5].

---

(١) فتح العزيز، للرافعي، الجزء الرابع عشر من الورقة رقم ١٦٢.
(٢) الأحكام السلطانية، ص ٥.
(٣) الفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم، ج ٤ ص ١٦٧.
(٤) الأحكام السلطانية، للماوردي، ص ٥.
(٥) شرح جلال الدين المحلي على منهاج الطالبين، للنووي، الجزء الرابع ص ١٧٣.

* **الرأي السادس:**

إن الإمامة تنعقد بمبايعة ثلاثة، لأنها جماعة لا يجوز مخالفتهم[1].

* **الرأي السابع:**

إن أقل عدد تنعقد به الإمامة رجلان من أهل الورع والاجتهاد، كعقد الزواج لا يصح إلا إذا شهد عليه شاهدان[2]، و«لأن رتبة الخلافة لا تنقص عن رتبة الحكومات، والحاكم م لا يلزم أحد الخصمين حق صاحبه إلا بشهادة عدلين، فكذلك لا يلزم الناس الانقياد لقول الإمام إلا بعدلين»[3]، وهذا الرأي منسوب إلى سليمان بن جرير الزيدي وطائفة من المعتزلة[4].

* **الرأي الثامن:**

وهو ما ارتآه القلانسي ومن تبعه: إن الإمامة تنعقد «بعلماء الأمة الذين يحضرون موضع الإمام، وليس لذلك عدد مخصوص»[5].

* **الرأي التاسع:**

يكفي في انعقاد الإمامة أن يقوم بالبيعة واحد فقط، وهذا الرأي منسوب إلى أبي الحسن الأشعري، واشتهرت نسبته إليه، قال البغدادي[6]: «قال أبو الحسن الأشعري: إن الإمامة تنعقد لمن يصلح لها، بعقد رجل واحد من أهل الاجتهاد والورع، إذا عقدها لمن يصلح لها، فإذا فعل ذلك وجب على الباقين طاعته»، ويقول أبو اليسر محمد بن محمد البزدوي[6]: «وحكى عن الأشعري أنه قال: «إذا عقد واحد من أهل الرأي والتدبير، وهو مشهور، لواحد هو أفضل الناس عقد الخلافة يصير خليفة».

---

(١) شرح جلال الدين المحلي على المنهاج، ج ٤ ص ١٧٣.

(٢) أصول الدين، لعبدالقاهر بن طاهر البغدادي، ص ٢٨١.

(٣) مآثر الإنافة في معالم الخلافة، الجزء الأول ص ٤٣.

(٤) أصول الدين، لعبدالقاهر البغدادي، ص ٢٨١؛ ومقالات الإسلاميين، للأشعري، الجزء الأول ص ١٣٥.

(٥) أصول الدين، للبغدادي، ص ٢٨١.

(٦) نفس المصدر السابق، ص ٢٨٠ و ٢٨١.

ومن هذين النقلين يتبين أن أبا الحسن الأشعري يشترط لصحة عقد الإمامة بواحد عدة شروط[1]:

الأول: أن يكون من تولى العقد من العلماء المجتهدين.

الثاني: أن يكون هذا العاقد ممن يتصفون بالورع.

الثالث: أن يكون معدوداً من أهل الرأي والتدبير.

الرابع: أن يكون قد حاز الشهرة عند جماهير الأمة.

الخامس: أن يكون الذي عقدت له البيعة أفضل الناس في الصفات، والشروط المطلوب تـوفرها في الإمام.

ومن يرى رأي أبي الحسن الأشعري أيضاً أبوعبدالله القرطبي[2]، وإمام الحرمين الجويني، إذ يقول في كتابه الإرشاد[3]: «واعلموا أنه لا يشترط في عقد الإمامة الإجماع، بل تنعقد الإمامة وإن لم تجمع الأمة على عقدها، والدليل عليه أن الإمامة لما عقدت لأبي بكر ابتدر لإمضاء أحكام المسلمين، ولم يتأن لانتشار الأخبار إلى من نأى من الصحابة في الأقطار، ولم ينكر عليه منكر، ولم يحمله على التريث حامل، فإذا لم يشترط الإجماع في عقد الإمامة لم يثبت عدد معدود، ولا حد محدود، فالوجه الحكم بأن الإمامة تنعقد بعقد واحد من أهل الحل والعقد».

وقد احتاط بعض العلماء الذاهبين إلى انعقاد الإمامة بواحد، فاشترطوا أن يكون عقد البيعة الذي تم بواحد بحضور شاهدين عدلين، قال الإمام النووي في الروضة في سياق حديثه عن الإشهاد على عقد البيعة[4]: «الأصح لا يشترط إن كان العاقدون جمعاً، وإن كان واحداً اشترط الإشهاد».

فالإمام النووي ممن يرى انعقاد الإمامة بواحـد، ويراه أيضـاً الإمام

---

(١) أصول الدين، لمحمد بن محمد بن عبدالكريم البرذوي، ص ١٨٩.

(٢) انظر: رأيه في الجامع لأحكام القرآن، ج ١ ص ٢٣٠.

(٣) الإرشاد، ص ٤٢٤.

(٤) الروضة، للإمام النووي من الورقة رقم ٣٠٢.

الرافعي[1] ويظهر أن هذا هو الرأي الذي يفتي به في مذهب الشافعية رضي الله عنهم، إلا أنهم قصروا انعقاد الإمامة بالواحد على حال واحدة، هي الحال التي يكون الحل والعقد منحصراً في واحد مطاع، وفيما عدا هذا فإنه يتم العقد بالعدد المتيسر حضوره من أهل الحل والعقد. يقول الرافعي[2] أحد علماء الشافعية «الأصح أن المعتبر بيعة أهل الحل والعقد من العلماء والرؤساء، ووجوه الناس الذين يتيسر حضورهم لأنه تنتظم الأمور باتفاقهم ويتبعهم سائر الناس، ولا يشترط اتفاق أهل الحل والعقد في سائر البلاد والأصقاع، بل إذا وصل الخبر إلى أهل البلاد البعيدة فعليهم الموافقة والمتابعة وعلى هذا، فلا يتعين للاعتبار عدد، بل لا يشترط العدد، ولو تعلق الحل والعقد بواحد مطاع كفت بيعته لانعقاد الإمامة» وفي نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج[3] وهو من كتب الشافعية «والأصح أن المعتبر هو بيعة أهل الحل والعقد من العلماء والرؤساء ووجوه الناس، الذين يتيسر اجتماعهم حالة البيعة بلا كلفة عرفاً كما هو المتجه، لأن امر ينتظم بهم، ويتبعهم سائر الناس، ويكفي بيعة واحد انحصر الحل والعقد فيه» فهذه النصوص من كتب الشافعية تفيد أن الإمامة يصح أن تنعقد بواحد في حال واحدة، هي حال انحصار الحل والعقد في هذا الواحد، فإذا كان غير هذا الواحد من يمكن عدهم من أهل الحل والعقد وقام واحد بعقد الإمامة، فلا تنعقد عند الشافعية، حتى يعقدها العدد الذي يتيسر وجوده من أهل الحل والعقد.

فالشافعية إذاً يخالفون أبا الحسن الأشعري في ناحية هامة، وذلك لأن أبا الحسن الأشعري يرى أن الإمامة تنعقد لو عقدها واحد بشرط أن يكون ذلك العاقد عالماً مجتهداً، ورعاً، إلى آخر الشروط التي بيناها آنفاً عند ذكر رأيه.

---

(١) كتاب الروضة، للإمام النووي اختصار لكتاب الرافعي «فتح العزيز» على كتاب الوجيز ولذلك فعباراتهما متقاربة في كثير من المواضع.

(٢) فتح العزيز على كتاب الوجيز وهو شرح للرافعي على الوجيز للغزالي، الجزء الرابع عشر من الورقة رقم ١٦٢.

(٣) لشمس الدين الرملي من الجزء السابع ص ٣٩٠.

والإمامة تنعقد عند أبي الحسن الأشعري بهذا الواحد حتى لو وجد غيره من أهل الحل والعقد الذين استوفوا هذه الشروط التي اشترطها، أو بعبارة أخرى فإنه إذا كان ثمة جماعة توفرت فيهم الشروط التي اشترطها أبو الحسن الأشعري فقام واحد منهم بمبايعة من يراد تقليده الإمامة، فإن إمامته تنعقد بذلك، ولو لم يشترك معه في البيعة أحد من باقي الذين توفرت فيهم الشروط المطلوبة، ولكن الشافعية عندما رأوا أن الإمامة تنعقد بالواحد قد اشترطوا أن يكون الحل والعقد منحصراً في هذا الواحد، بمعنى ألا يوجد غيره ممن يمكن أن نسميهم بأهل الحل والعقد، فإذا وجد غيره ممن حازوا صفات أهل الحل والعقد وتيسر وجود عدد ــ أي عدد منهم ــ فلا تنعقد الإمامة بمبايعة واحد فقط منهم، بل لا بد من مبايعة هذا العدد الذي تيسر وجوده مع ملاحظة أنهم لا يشترطون عدداً معيناً، فالعدد لا اعتبار له كما صرحوا بذلك، وإنما العبرة بأهل الحل والعقد المتيسر حضورهم أثناء انعقاد الإمامة حتى لو انحصر الحل والعقد في واحد انعقدت الإمامة ببيعته.

واستدل الذاهبون إلى انعقاد الإمامة بواحد من أهل الحل والعقد ــ غير الشافعية ــ بأمرين:

الأول: أن الإمامة عقد، فلا يحتاج إلى عدد يعقدون كسائر العقود[1].

الثاني: إن عمر لما بايع أبا بكر رضي الله عنهما، تبعه الصحابة ووافقوه على ذلك[2]، وأيضاً فإنه روى أن العباس قال لعلي بن أبي طالب بعد موت رسول الله صلى الله عليه وسلم «امدد يدك أبايعك»، فيقول الناس عم رسول الله صلى الله عليه وسلم بايع ابن أخيه، فلا يختلف فيه اثنان[3].

وبعد؛ فهذه هي الآراء والأدلة التي اعتمدت عليها، وقد لفتت بعض هذه الآراء وهي الآراء التي أجازت انعقاد الإمامة بالعدد القليل، أنظار بعض

(١) الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي، الجزء الأول ص ٢٣٠.
(٢) فتح العزيز على كتاب الوجيز، للرافعي، الجزء الرابع عشر من الورقة رقم ١٦٢.
(٣) مآثر الأنافة في معالم الخلافة، للقلقشندي، الجزء الأول ص ٤٤.

الباحثين في نظام الحكم الإسلامي وكانت مثار طعن بعض المستشرقين، لأن هذه الآراء في نظرهم تهدم مبدأ الاختيار والمبايعة وهو الأساس في انعقاد الإمامة، ومع أن الماوردي عندما حكى الآراء في مسألة العدد الذي تنعقد به الإمامة[1]، لم يشر إلى الرأي الذي يميل إليه من هذه الآراء، ولم يفعل أكثر من أن حكى الآراء المنقولة عن العلماء في هذه المسألة، وإن كان قد ضعف بعضها، على الرغم من ذلك فإن أحد المستشرقين وهو الأستاذ «أرنولد» وجه إلى الماوردي إتهاماً خطيراً فطعنه في نزاهته العلمية حيث يقول عنه[2]: «إنه بطريقة ماهرة قد بذل جهده لكي يجعل نظرية «الانتخاب» تنطبق على ما كان يتبعه الخلفاء في وقته، وهو أن كل واحد منهم كان هو الذي يعين من يخلفه» والواقع الذي لا يجادل فيه أحد أنه قبل الماوردي بأكثر من مائة سنة قد قال بانعقاد الإمامة بواحد أحد مشاهير علماء الإسلام، وهو الإمام أبو الحسن الأشعري[3] كما سبق أن ذكرنا ذلك، ثم إن الماوردي لم ينفرد بحكاية الآراء التي تقول بانعقاد الإمامة بالواحد أو بالعدد القليل، بل هذه الآراء قد نقلها مؤلفون آخرون كثيرون غير الماوردي، وإذا كانت تهمة عدم الأمانة العلمية ــ مع بعدها عن الماوردي ــ من الممكن أن توجه إليه فهل هذه التهمة يمكن أن توجه إلى جميع المؤلفين الذين ذكروا هذه الآراء[4]. ما أسهل أن يوجه بعض المستشرقين التهم جزافاً إلى الإسلام ورجاله، فإذا طولبوا بالبرهان على ما يقولون، استعصى عليهم كل برهان.

---

(١) الأحكام السلطانية، ص ٥ و ٦.

(٢) نقلاً عن النظريات السياسية الإسلامية، للدكتور محمد ضياء الدين الريس، ص ١٨٣.

(٣) توفي أبو الحسن الأشعري سنة ٣٣٠هـ وتوفي الماوردي سنة ٤٥٠هـ.

(٤) من المؤلفين الذين ذكروا الآراء التي ذهبت إلى انعقاد الإمامة بالعدد القليل القرطبي (في تفسيره، الجزء الأول ص ٢٢٩ و ٢٣٠)؛ والنووي والرملي (في المنهاج وشرحه، الجزء السابع من نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، ص ٣٩٠)؛ والبغدادي (في أصول الدين، ص ٢٨١)؛ وإمام الحرمين الجويني (في الإرشاد، ص ٤٢٤)؛ إلى آخر العلماء الذين تعرضوا للكتابة في هذه المسألة وهم كثيرون لم نذكر غالبهم اختصاراً.

الرأي الذي نميل إليه :

والآن، ما هو الرأي الذي نميل إليه من هذه الآراء التي ذكرناها في مسألة العدد الذي تنعقد به رياسة الدولة؟

وقبل أن نبين الرأي الذي نميل إليه، نحب أن نسأل كيف يمكن تصور ثبوت عقد الإمامة بمبايعة واحد فقط، مع أن مبايعة الواحد للإمام تعبر عن رأي ورغبة هذا الواحد، وهذا الرأي وهذه الرغبة قد لا تدل على آراء ورغبات باقي أهل الحل والعقد، وأمر رياسة الدولة أكبر من رأي الواحد مهما عظم شأنه واشتهر فضله فهو أمر يحتاج بلا شك إلى الدرس والبحث والمشاورة، وهي أمور تحتاج إلى الاتصال بأهل الحل والعقد لأخذ رأيهم فيمن يريدون توليته، ولذلك عد عمر بن الخطاب مبادرته بالبيعة لأبي بكر الصديق رضي الله عنهما، قبل أخذ رأي أهل الحل والعقد فلتة وقى الله المسلمين شرها، وقد روى عنه أنه خطب الناس، فقال[1]: «بلغني أن فلاناً قال والله لو قد مات عمر بن الخطاب لقد بايعت فلاناً، فلا يغرن امرأً أن يقول إن بيعة أبي بكر كانت فلتة»، فتمت، وإنها قد كانت كذلك، إلا أن الله وقى شرها، وليس فيكم من تقطع الأعناق إليه[2]، مثل أبي بكر، فمن بايع رجلاً عن غير مشورة من المسلمين فإنه لا بيعة له هو ولا الذي بايعه، تغرة أن يقتلا».

فبان من هذا أن الأصل في المبايعة أن تكون بعد التشاور مع أهل الحل والعقد، وأن عمر خالف بعمله هذا الأصل، فكان فلتة لظرف خاص اقتضى ذلك هو خوف وقوع الفتنة بين المهاجرين والأنصار، وليس هذا العمل أصلاً شرعياً يعمل به دائماً فمن بايع واحداً من غير مشورة من أهل الحل والعقد فلا يصح أن يكون هو ولا من بايعه أهلاً للمبايعة، وقد رأينا أبا بكر رضي الله عنه عندما أراد ترشيح عمر بن الخطاب ليلي أمر الناس من بعده، أطال التشاور

---

(١) سيرة ابن هشام، من الجزء الثاني ص١٠١٣ وما بعدها طبعة سنة ١٢٧٩هـ.
(٢) أي أعناق المطي في الرحلة إليه.

مع كبار الصحابة وعندما أخرج عبدالرحمن بن عوف نفسه من الترشيح للخلافة ووكل إليه أمر اختيار الخليفة، بقي ثلاثاً لا تكتحل عينه بكثير نوم، وهو يشاور كبار المهاجرين والأنصار فيمن يصلح للإمامة، ولو كانت بيعة الواحد كافية في انعقاد الإمامة لما بذل عبدالرحمن بن عوف هذا الجهد كله، ولخلا إلى نفسه وقتاً يفكر فيمن يصلح في نظره لتولي هذا المنصب، ثم بايعه بعد أن يقتنع بصلوحه للإمامة، وما على باقي أهل الحل والعقد وسائر أفراد الأمة بعد ذلك إلا الانقياد للخليفة الجديد، والرضا ببيعة عبدالرحمن بن عوف.

وأما الاحتجاج بأن عمر لما بايع أبا بكر رضي الله عنهما تبعه الصحابة ووافقوه على ذلك، فلا يصح، لأن سبب اتباع الصحابة عمر في هذه المبايعة، وموافقتهم عليها هو رضاؤهم بأن يكون أبو بكر هو الخليفة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم، وليس اتباعهم عمر في ذلك لأن بيعة عمر قد ألزمتهم بهذا الاتباع، ففعل عمر لم يكن إلا مجرد إعلان عن رضاه شخصياً كفرد من أفراد أهل الحل والعقد عن إمامة أبي بكر لا يلزم غيره، وإلا فلو فرض أنه لم يبايع أبا بكر غير عمر لما ثبتت إمامة أبي بكر، وكون عمر أو غيره سبق إلى البيعة ففي كل بيعة لا بد من سابق كما يقول ابن تيمية[1].

وأما الاستدلال على صحة بيعة الواحد بأن العباس قال لعلي بن أبي طالب بعد موت الرسول صلى الله عليه وسلم: «امدد يدك أبايعك، فيقول الناس عم رسول الله صلى الله عليه وسلم بايع ابن أخيه، فلا يختلف فيه اثنان» فلا يصح لأن العباس أراد بذلك تحبيب الناس في بيعة علي بعد أن يروا عم رسول الله صلى الله عليه وسلم يبايع ابن أخيه، فيكون هذا مشجعاً لهم على مبايعته، وليس معناه أنهم يرون المبايعة قد حصلت من واحد من أهل الحل والعقد فيلزمهم بذلك الخضوع والانقياد لمن بويع من هذا الواحد.

وأما الاحتجاج بأن الإمامة عقد، وكل عقد لا يحتاج إلى عدد ليتم، فالرد

(١) منهاج السنة النبوية، الجزء الأول ص ١٤٢.

عليه أن نقول ما المانع أن يكون عقد الإمامة مستثنى من هذه القاعدة بدليل يدل على ذلك؟

وأما ما ذهب إليه الشافعية من انعقاد الإمامة بالواحد إذا انحصر فيه الحل والعقد، فلم يحصل في عصر من العصور انحصار الحل والعقد في واحد ويندر أن يحصل ذلك.

فإذاً، يتبين مما سبق أن القول بأن الإمامة تنعقد بالواحد غير مسلم، ومثل ذلك القول بانعقادها بالعدد القليل، كالاثنين والثلاثة والأربعة والخمسة، لأن أمر الإمامة كما قلنا لا يصح فيه انفراد فرد أو أفراد قليلين بالبت فيما هو يهم الأمة كلها، اللهم إلا إذا قل أفراد جماعة أهل الحل والعقد فحينئذٍ تكون الضرورة هي الملجئة إلى القول بانعقاد الإمامة بالعدد القليل، إلا أن هذا لا يعني أن نقول كما قال البعض أنه لا تصح البيعة إلا بالإجماع من فضلاء الأمة في أقطار البلاد، لأنه لو صح أن الإمامة لا تنعقد إلا بالإجماع من أهل الحل والعقد لما صحت إمامة أبـي بكر، فإن الثابت أن سعد بن عبادة لم يبايع أبا بكر إماماً، وإنما ترك اجتماع السقيفة وهو حانق ثائر، غير راض عن مبايعة أي من المهاجرين، وعلي بن أبـي طالب ظل ممتنعاً عن مبايعة أبـي بكر ستة أشهر كما تقول بعض كتب التاريخ، ولو قلنا بذلك أيضاً لكان هذا كما يقول ابن حزم «تكليف ما لا يطاق وما ليس في الوسع وما هو أعظم من الحرج، والله تعالى لا يكلف نفساً إلا وسعها»[1]، وإنما نقول بوجوب مبايعة الأكثرية من أهل الحل والعقد، لأن أهل الحل والعقد مهما كان فيهم من صفات الكمال فهم بشر، غير معصومين، فلا نأمن جانب الهوى، والنفس أمارة بالسوء، فمن الجائز أن تميل القلة إلى شخص ليس مستحقاً للرياسة فيبايعوه، فحتى نأمن ذلك، أو حتى نظن أمان ذلك، يجب اشتراط الأكثرية المطلقة عند مبايعة رئيس الدولة.

ولا يصح النظر إلى البلاد التي ينتمي إليها هؤلاء الأكثرية، فالبيعة من الأغلبية المطلقة من أهل الحل والعقد صحيحة حتى لـو لم يكن فيهم واحد من

---

(١) انظر الفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم، الجزء الرابع ص ١٦٧ و ١٦٨.

أهل العاصمة، لأن القول بأنه لا بد في صحة عقد الإمامة من أن يكون الذين بايعوا الإمام هم أهل الحل والعقد الموجودون ببلد الإمام تحكم لا برهان عليه، يقول ابن حزم[1]: «وأما قول من قال: إن عقد الإمامة لا يصح إلا بعقد أهل حضرة الإمام وأهل الموضع الذي فيه قرار الأئمة، فإن أهل الشام كانوا قد ادعوا ذلك لأنفسهم، حتى حملهم ذلك إلى بيعة مروان وابنه عبدالملك واستحلوا بذلك دماء المسلمين» ثم يقول: «وهو قول فاسد لا حجة لأهله، وكل قول في الدين عري عن ذلك، من القرآن أو من سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، أو من إجماع الأمة المتيقن فهو باطل بيقين».

الطريق الثاني

من طرق انعقاد الرياسة: العهد

عهد الإمام إلى واحد آخر ليلي الإمامة من بعده، أحد الطرق التي اعتبرها العلماء موجبة لانعقاد الإمامة، وسأقرر أولاً ما يراه العلماء بالنسبة إلى هذا الطريق، وأذكر رأيي بعد هذا في العهد هل يصلح طريقاً لانعقاد الإمامة أو لا يصلح طريقاً لذلك.

تكلم الفقهاء والمتكلمون عن العهد باعتباره طريقاً من طرق انعقاد الإمامة بأن يعهد الإمام الحالي بالإمامة إلى رجل يختاره ليكون الإمام من بعده، قال الماوردي: «وأما انعقاد الإمامة بعهد من قبله، فهو مما انعقد الإجماع على جوازه، ووقع الاتفاق على صحته لأمرين عمل المسلمون بهما ولم يتناكروهما، أحدهما أن أبا بكر رضي الله عنه عهد بها إلى عمر رضي الله عنه فأثبت المسلمون إمامته بعهده، والثاني: أن عمر رضي الله عنه عهد بها إلى أهل الشورى فقبلت الجماعة دخولهم فيها، وهم أعيان العصر، اعتقاداً لصحة العهد بها وخرج باقي الصحابة منها».

ويقرر العلماء أن الإمام بتوليه منصبه إنما يجب عليه أن ينظر في مصالحهم الدينية والدنيوية، وإذا وجب عليه النظر في ذلك حال حياته، فالنظر في

---

(1) نفس المصدر السابق، ص ١٦٨.

مصالحهم بعد مماته تابع لذلك، يقول ابن خلدون[1]: «اعلم أنا قدمنا الكلام في الإمامة ومشروعيتها لما فيها من المصلحة، وأن حقيقتها للنظر في مصالح الأمة لدينهم ودنياهم، فهو وليهم والأمين عليهم، ينظر لهم ذلك في حياته ويتبع ذلك أن ينظر لهم بعد مماته، ويقيم لهم من يتولى أمورهم كما كان هو يتولاها ويثقون بنظره لهم في ذلك، كما وثقوا به فيما قبل، وقد عرف ذلك من الشرع بإجماع الأمة على جوازه وانعقاده، إذ وقع بعهد أبي بكر رضي الله عنه لعمر بمحضر من الصحابة وأجازوه، وأوجبوا على أنفسهم به طاعة عمر رضي الله عنه وعنهم».

وقد صوَّر العلاَّمة البغوي[2] الاستخلاف أو العهد بـ «أن يجعل خليفة في حياته، ثم يخلفه بعد موته»، ثم قال: «ولو أوصى له بالإمامة من بعده، ففيه وجهان» ولكن العلامة الرافعي لم يرتض تصوير استخلاف أو العهد بهذا، فقال[3]: «ما ذكره من جعله خليفة في حياته إما أن يريد به استنابته فلا يكون هذا عهداً إليه بالإمامة، أو يريد به جعله إماماً في الحال، فهذا إما خلع النفس أو فيه اجتماع إمامين في وقت واحد، أو يريد أنه يقول: «جعلته خليفة أو إماماً بعد موتي، فهذا هو معنى لفظ الوصية، ولا فرق بينهما».

ويمكن أن نتلافى ما أخذه الرافعي على البغوي في تصويره العهد بأن نصوره كما صوّره شمس الدين الرملي[4] بقوله: «وصورته أن يعقد له الخلافة في حياته ليكون هو الخليفة بعده».

وإذا كان العلماء جميعاً يقولون: إن تصرف المعهود إليه موقوف على موت الإمام الذي عهد إليه، فإن العهد حينئذٍ كما يقول شمس الدين الرملي[5]: «فيه شبه بوكالة نجزت وعلق تصرفها بشرط».

---

(١) المقدمة، ص ١٧٥.

(٢) فتح العزيز على كتاب الوجيز، للرافعي، الجزء الرابع عشر من الورقة رقم ١٦٢.

(٣) نفس المصدر السابق، من الورقة رقم ١٦٢.

(٤) نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، ج ٧ ص ٣٩١.

(٥) نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، الجزء السابق ص ٣٩١.

وعلى عكس جميع العلماء الذين يعتبرون العهد طريقاً تالياً لطريق اختيار أهل الحل والعقد، فإننا نرى العلامة ابن حزم لا يفضل طريقة أخرى على طريقة العهد فيجعلها في المرتبة الأولى بين سائر الطرائق فيقول[1]: «وجدنا عقد الإمامة يصح بوجوه:

أولها وأفضلها وأصحها، أن يعهد الإمام الميت إلى إنسان يختاره إماماً بعد موته، وسواء فعل ذلك في صحته أو في مرضه وعند موته، إذ لا نص ولا إجماع على المنع من أحد هذه الوجوه، ثم قال: «وهذا (أي العهد) هو الوجه الذي نختاره ونكره غيره، لما في هذا الوجه من اتصال الإمامة، وانتظام أمر الإسلام وأهله، ورفع ما يتخوف من الاختلاف والشغب، مما يتوقع في غيره من بقاء الأمة فوضى ومن انتشار الأمر، وارتفاع النفوس وحدوث الأطماع».

شروط صحة انعقاد الرياسة بالعهد:

إما أن يعهد الإمام إلى واحد فقط[2] أو إلى أكثر من واحد، وسنتكلم عن كل حالة من هاتين الحالتين:

* **الحالة الأولى**: أن يكون العهد إلى واحد فقط.

ولا بد حينئذٍ حتى يكون العهد صحيحاً من توفر شروط ثلاثة:

أولها: أن تكون الشروط المطلوبة في الإمام متحققة في المعهود إليه، من

---

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج ٧ ص ١٦٩.

(٢) كعهد أبي بكر إلى عمر بن الخطاب، فقد روى أنه لما مرض أبو بكر رضي الله عنه مرضه الذي مات فيه، دعا عثمان بن عفان وهو يومئذٍ كاتبه فقال له: اكتب، قال: ما أكتب؟ قال: اكتب هذا ما عهد أبو بكر خليفة رسول الله آخر عهده بالدنيا وأول عهده بالآخرة أني استخلفت عليكم. ثم رهقته عينه فنام، فكتب عمر بن الخطاب. ثم استيقظ أبو بكر فقال: هل كتبت شيئاً؟ قال: نعم كتبت عمر بن الخطاب، فقال: أما إنك لو كتبت نفسك لكنت لها أهلاً، ولكن اكتب: استخلفت عليكم عمر بن الخطاب، فإن بر وعدل فذلك ظني به وإن بدل أو غير فلا علم لي بالغيب والخير أردت لي بكم ولكل امرىء ما اكتسب من الإثم وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون، ثم دخل عليه عمر فعرفه ذلك فأبى أن يقبل فهدده أبو بكر رضي الله عنه فقبل.

وقت أن عهد إلى حين توليه الخلافة بعد موت الإمام العاهد، وعلى ذلك فلو لم تكن هذه الشروط متحققة فيه عند العهد إليه كأن كان صغيراً أو فاسقاً حينئذٍ لم يصح العهد، وكذا لو كان صغيراً أو فاسقاً عند العهد إليه بالغاً عدلاً عند موت الإمام العاهد لم يصر بذلك العهد إماماً للمسلمين، بل لا بد من مبايعة أهل الحل والعقد له بالخلافة.

الثاني من الشروط: أن يقبل المعهود إليه العهد فإذا لم يقبل المعهود إليه هذا العهد وجب أن يبايع أهل الحل والعقد غيره[1].

وقد اختلف في وقت قبوله على رأيين:

الرأي الأول: إن وقت القبول هو ما بعد موت الإمام العاهد، كما يقبل الوصي الوصية بعد موت الموصي[2].

الرأي الثاني: وصححه الماوردي[3]، إن وقت القبول هو ما بين عهد الإمام العاهد وموته، حتى تنتقل الإمامة من الإمام العاهد إلى المعهود إليه مستقرة بالقبول المتقدم فلو أراد المعهود إليه أن يعهد بالإمامة إلى أحد قبل موت الإمام الذي عهد إليه لم يجز، لأن الإمامة لا تستقر له إلا بعد موت الإمام العاهد[4].

الثالث من الشروط: أن يكون الإمام العاهد قد قام بهذا العهد والإمامة لا زالت معقودة له، فإن عهد بالإمامة في حال طروء عارض يخرجه عن الإمامة لم يصح العهد، فلو قامت حرب بين المسلمين والمشركين وأسر المشركون الإمام مثلاً فعهد بالإمامة إلى واحد من الناس وهو في حال أسره نظر في عهده، فإن كان بعد أن يئس المسلمون من خلاصه من أيدي المشركين لم يصح هذا العهد، لأنه حصل بعد خروجه من الإمامة، وأما إن كان العهد قد حصل من هذا

---

(١) مآثر الانافة في معالم الخلافة، لأحمد بن عبدالله القلقشندي، ج ١ ص ٤٩ و ٥٠.
(٢) نفس المصدر السابق، ص ٥٠.
(٣) الأحكام السلطانية، ص ١٠.
(٤) مآثر الانافة في معالم الخلافة، الجزء الأول ص ٥٠.

الإمام قبل أن ييأس المسلمون من خلاصه في وقت هو فيه مرجو الخلاص فالعهد صحيح، لأن إمامته لا زالت باقية، فإذا يئس المسلمون بعد ذلك من خلاص الإمام استقرت إمامة ولي العهد، لأنه باليأس من خلاص الإمام قد زالت إمامته[1].

* **الحالة الثانية:**

أن يكون العهد إلى اثنين فأكثر، وذلك على ضربين:

الضرب الأول: أن يجعل الإمام أمر الإمامة شورى بينهم، لم يقدم واحداً منهم على الآخر فيجب في هذه الحال أن يختار أهل الحل والعقد واحداً من هؤلاء الذين جعل أمر الإمامة شورى بينهم، أو يخرج الجميع أنفسهم من أمر الإمامة إلا واحداً يتنازلون له عن حقهم فيها، وقد استدل العلماء على هذا بما فعله عمر رضي الله عنه بعد طعنه، وبما فعله الصحابة حينئذٍ، فقد روى أنه قيل له: أوص يا أمير المؤمنين، استخلف، فقال: ما أرى أحداً أحق بهذا الأمر من هؤلاء الرهط الذين توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عنهم راضٍ، فعد علياً وعثمان والزبير وطلحة وسعداً وعبدالرحمن فلما توفي رضي الله عنه، اجتمع هؤلاء الرهط الذي جعل الأمر فيهم، فقال عبدالرحمن بن عوف: اجعلوا أمركم إلى ثلاثة منكم، فقال الزبير: قد جعلت أمري إلى علي وقال طلحة: قد جعلت أمري إلى عثمان، وقال سعد: قد جعلت أمري إلى عبدالرحمن، فقال عبدالرحمن بن عوف لعلي وعثمان: أيكما تبرأ من هذا الأمر فنجعله إليه، والله عليه والإسلام لينظرن أفضلهم في نفسه، فأسكت الشيخان، فقال عبدالرحمن بن عوف أفتجعلونه إلي والله علي أن لا آلو عن أفضلكم؟ قالا: نعم، فأخذ بيد علي وقال له: لك من قرابة رسول الله صلى الله عليه وسلم والقدم في الإسلام ما قد علمت، والله عليك لئن أمرتك لتعدلن، ولئن أمرت عثمان لتسمعن وتطيعن، ثم خلا بعثمان فقال له مثل ذلك، ثم استقر رأي عبدالرحمن بن عوف على عثمان فقال له: ارفع يدك يا عثمان فبايعه وبايع له علي وتتابع الناس فبايعوه.

---

(١) الأحكام السلطانية، للماوردي، ص ١٩.

الضرب الثاني: أن يعهد الإمام بالإمامة إلى أكثر من واحد يرتبها فيهم فيقول مثلاً: إن مت ففلان هو الإمام، فإن مات فالإمام فلان، وهكذا، فالإمامة حينئذٍ يجب أن تكون لمن ذكرهم على الترتيب الذي بينه، وقد استدل العلماء على هذا بأن الرسول صلى الله عليه وسلم استخلف زيد بن حارثة على جيش مؤتة ثم قال: فإن أصيب فجعفر بن أبي طالب، فإن أصيب فعبدالله بن رواحة، فإن أصيب فليرتض المسلمون رجلاً، فتقدم زيد فقتل، فأخذ الراية جعفر وتقدم فقتل، وأخذ الراية عبدالله بن رواحة فتقدم فقتل، فاختار المسلمون بعده خالد بن الوليد، قال الماوردي[1]: «وإذ فعل النبي صلى الله عيه وسلم ذلك في الإمارة جاز مثله في الخلافة».

ثم إنه لا خلاف بين العلماء في أن الإمام العاهد لا يزال إماماً ما دام على قيد الحياة، وأما بعد موته فله أحوال ثلاثة:

الحال الأولى: أن يموت أول المعهود إليهم في حال حياة الإمام العاهد فالإمامة يستحقها الثاني بعده.

الحال الثانية: أن يموت الأول والثاني من المعهود إليهم في حياة الإمام فالإمامة حينئذٍ يستحقها الثالث بعدهما.

الحال الثالثة: أن يكون الثلاثة كلهم أحياء بعد موت العاهد، وحينئذٍ فالإمامة يستحقها الأول منهم، فإن أراد هذا أن يعهد بالإمامة إلى واحد آخر غير هذين الاثنين اللذين معه في العهد فللعلماء فيه مذهبان:

أحدهما: أن ذلك لا يصح حملاً على مقتضى الترتيب، إلا إذا تنازل عن الإمامة مستحقها طوعاً.

الثاني: وهو مذهب جمهور الفقهاء أن ذلك جائز، فيصح لمن آلت إليه الإمامة بالعهد أن يعهد بها إلى من يريد من غير المذكورين معه في العهد، ويكون الترتيب مقصوراً على من يستحق الإمامة بعد موت الإمام العاهد، لأن

(١) الأحكام السلطانية، ص ١٣.

من آلت إليه الإمامة بعد موت العاهد صار بذلك عام الولاية نافذ الأمر، فكان حقه فيها أقوى وعهده بها أمضى كما يقول الماوردي، وهذا يخالف ما فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم من ترتيب القادة في غزوة مؤتة، لأن ترتيبهم هناك كان ورسول الله صلى الله عليه وسلم في الحياة، فأمور المسلمين لم تنتقل إلى حاكم غيره، بخلاف الأمر هنا فإن الأمر انتقل إلى غير الإمام العاهد بعد موته، فالفرق متحقق بين العهدين[1].

أنواع المعهود إليهم، وحكم كل منهم:

المعهود إليهم ثلاثة أضرب:

* **الضرب الأول:**

أن يكون المعهود إليه ولداً أو والداً، وقد اختلف العلماء في جواز أن ينفرد الإمام بعقد البيعة له على ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول: أنه لا يجوز أن ينفرد الإمام بعقد البيعة لواحد منهما، بل لا بد من موافقة أهل الحل والعقد على هذه البيعة، لأن ذلك منه تزكية له تجري مجرى الشهادة، وتقليده على الأمة يجري مجرى الحكم وهو لا يجوز أن يشهد لوالد أو لولد، ولا يحكم لواحد منهما، لأنه ميال بالطبع إلى كل واحد منهما.

المذهب الثاني: إن للإمام أن يعهد إلى الوالد أو الولد بدون استشارة أهل الحل والعقد لأنه حاكم الأمة، وأمره نافذ عليهم ولهم، فحكم المنصب غالب على حكم النسب، ولم يجعل للتهمة عليه في ذلك طريقاً، وصار فيها كعهده إلى غير ولده ووالده.

المذهب الثالث: أن للإمام أن ينفرد بعقد البيعة للوالد، وأما انفراده بعقدها للولد فلا يجوز، لأنه بالطبع يميل إلى الولد أكثر من ميله إلى الوالد ولذلك كان كل ما يقتنيه في الاغلب مدخراً لولده دون والده.

---

(١) مآثر الانافة في معالم الخلافة، لأحمد بن عبدالله القلقشندي، ج ١ ص ٥٣ وما بعدها؛ وانظر أيضاً: الأحكام السلطانية، للماوردي، ص ١٣ وما بعدها.

* **الضرب الثاني:**

ألا يكون المعهود إليه ولداً أو والداً كأن يكون أخـاً أو ابن عم أو أجنبياً فقد اتفق على أنه يجوز أن ينفرد بعقد البيعة له من غير أن يستشير فيه أهل الحل والعقد، ولكنهم اختلفوا في أنه هل يشترط ظهور الرضا من أهل الحل والعقد حتى تنعقد البيعة أو لا يشترط ذلك، فبعض علماء البصرة يذهبون إلى أنه يشترط رضا أهل الحل والعقد حتى تنعقد البيعة وتلزم الأمة بها، وذلك لأنها حق يتعلق بـالأمة فلم تلزمهم إلا بـرضا أهـل الحل والعقـد منهم، قـال الماوردي[1]: «والصحيح أن بيعته منعقدة، وأن الرضا بها غير معتبر، لأن بيعة عمر رضي الله عنه لم تتوقف على رضا الصحابة، ولأن الإمام أحق بها فكان اختياره فيها أمضى، وقوله فيها أنفذ».

* **الضرب الثالث:**

أن يكون المعهود إليه غائباً، وحينئذٍ فينظر في حاله، فإن كان مجهول الحياة لم يصح العهد إليه، وإن كان معلوم الحياة صح العهد وكان موقوفاً على قدومه، فإذا مات الإمام العاهد وولي العهد لا زال غائباً، وجب أن يستقدمه أهل الحل والعقد، فإن جاء تولى إمامة المسلمين، وإن ظل غائباً وتضرر المسلمون لطول غيبته اختار أهل الحل والعقد واحداً آخر نائباً عنه حتى يحضر، وتكون أحكامه فيهم كأحكام الإمام، فإذا قدم الغائب انعزل نائبه[2].

عزل ولي العهد:

عزل ولي العهد إما أن يكون عن طريق الإمام العاهد، أو يكون عن طريق ولي العهد نفسه، فأما الطريق الأول وهو طريق الإمام العاهد، فقد اختلف في ذلك هل يصح عزله أو لا يصح على رأيين في فقه الشافعية:

---

(١) الأحكام السلطانية، ص ١٠.

(٢) مآثر الأنافة في معالم الخلافة، الجزء الأول ص ٥١ وما بعدها؛ وانظر أيضاً: الأحكام السلطانية، ص ١٠.

أولهما: جواز عزل المعهود إليه بعزل الإمام، وهو ما يراه المتولي أحد أعلام الشافعية.

ثانيهما: أنه لا يجوز أن يعزل الإمام ولي عهده ما دامت صفات الإمامة متوافرة فيه وهذا الرأي هو ما يراه الماوردي وصححه النووي وهما أيضاً من أعلام الشافعية. والفرق بين عدم جواز عزل الإمام لولي عهده ما دامت صفات الإمامة فيه وبين جواز عزله سائر نوابه في غير ذلك من الأمور، أن غير ولي العهد قد استخلفه الإمام في حق نفسه فجاز له عزلهم، بخلاف الحال في ولي العهد فإنه قد استخلفه في حق المسلمين فلم يجز له عزله، كما أنه ليس لأهل الحل والعقد أن يعزلوا الإمام ما دام لم يتغير حاله، وعلى هذا فلو عهد الامام إلى آخر بعد عزله الأول كان العهد إلى الثاني باطلاً، والعهد إلى الأول لا زال صحيحاً، ولو خلع الأول نفسه لم يصح العهد إلى الثاني حتى يستأنف.

هذا إذا كان العزل عن طريق الإمام العاهد، وأما إذا كان العزل عن طريق المعهود إليه، بأن طلب استعفاءه من العهد، فقد صرح العلماء بأنه لا يجوز لولي العهد أن يستبد بعزل نفسه، فلو استعفى من العهد لم يبطل عهده بمجرد ذلك حتى ننظر، هل هناك غيره مستوف شروط الإمامة ويصلح لها فيعهد إليه، أو لم يكن غيره، فإن كان هناك من يصلح لها غيره صح أن يعفيه الإمام من العهد، وإن لم يكن هناك غيره ممن يمكن قيامهم بأعباء الخلافة لم يصح إعفاؤه[1].

رأينا في ولاية العهد:

يتبين من تتبع كلام الفقهاء عن العهد، أن جمهورهم[2] يعتبرون عهد الخليفة إلى واحد كافياً في انعقاد الإمامة له، ولا يحتاج لتتم له البيعة إلى مبايعة

---

(١) مآثر الإنافة في معالم الخلافة، الجزء الأول ص ٧٣ و ٧٤؛ وانظر أيضاً: الأحكام السلطانية، ص ١٠.

(٢) انظر ص ٢٩٤ من هذا البحث فقد بينا فيها أن بعض علماء البصرة هم الذين يشترطون ظهور رضا أهل الحل والعقد.

أهل الحل والعقد بعد عهد الإمام، بل في استطاعته أن يعهد إلى من يراه صالحاً للإمامة بعده من غير أن يستشير في ذلك أحداً، وكل ما عليه هو أن يجتهد ما وسعه الاجتهاد في هذا الاختيار، يقول الإمام النووي[1]: «إن الخليفة إذا أراد العهد لزمه أن يجتهد في الأصلح، فإذا ظهر له واحد جاز أن ينفرد بعقد بيعته من غير حضور غيره، ولا مشاورة أحد».

والناظر في هذا يرى أن العلماء بقولهم بهذا الرأي إنما يعتمدون في ذلك على أمرين:

أولهما: إن الإمام الذي يعطي هذا الحق إنما هو إمام مثالي قد تمت مبايعته بالطريق الشرعي الصحيحة، والذي بينًا شروطه فيما سبق عند كلامنا عن شروط الإمامة، فتوفر هذه الشروط فيه من شأنه أن يجعلنا نثق فيما يقوم به من أمور الحكم ثقة كاملة. ونؤمن بأنه لم يزغ فيما قام به من عهد عن الطريق الواجب فلم يعهد إلى واحد بعينه إلا بعد أن رآه صالحاً لرياسة الأمة. ولم يتأثر في ذلك العمل بقرابة أو صداقة أو محبة، بل كان فيما قام به إنما يقصد مصلحة الأمة ووجه الله، يقول ابن خلدون[2]: «وأما أن يكون القصد بالعهد حفظ التراث على الأبناء فليس من المقاصد الدينية، إذ هو أمر من الله يخص به من يشاء من عباده، ينبغي أن تحسن فيه النية ما أمكن خوفاً من العبث بالمناصب الدينية»، فهذا العمل الذي قد يكون خاتم ما يقوم به من نظر في شؤون الرعية هو مما سيحاسب عليه أمام ربه وسيؤثر تأثيراً عظيماً في حياة أمة بأكملها، ولذلك تخوف عمر لما طلبوا منه أن يستخلف، فقال: «أتحملها حياً وميتاً»[3]، فهذا الإمام الذي يعطي عهده هذا التأثير في انعقاد البيعة لمن يخلفه، إنما هو شخص

(١) روضة الطالبين من الورقة رقم ٣٥٢.

(٢) المقدمة، ص ١٧٦.

(٣) روى مسلم: «عن ابن عمر قال: حضرت أبي حين أصيب، فأثنوا عليه. وقالوا جزاك الله خيراً، فقال: راغب وراهب. قالوا: استخلف: فقال: أتحمل أمركم حياً وميتاً». انظر: صحيح مسلم، ج ٣ ص ١٤٥٤.

اجتمعت فيه ضمانات قوية تحصنه في غالب الظن ضد الانحراف عن الجادة، لأنه ــ كما يقول ابن خلدون ــ[1] وليهم والأمين عليهم.

فالثقة في هذا الإمام تامة، وخوفه من الله في غالب الظن متحقق، فإذا ما أعطى هذا الإمام هذا الحق ــ على رأي الفقهاء والمتكلمين ــ فإنه سيكون غالباً معبراً عن رأي الأمة فيمن تراه صالحاً لأن يلي الأمور من بعده.

وأما **الأمر الثاني**: الذي حدا العلماء على أن يقولوا بانعقاد البيعة بمجرد أن يعهد الإمام إلى آخر، فهو ما تفيده ظواهر السابقتين اللتين يستدل بهما العلماء على اعتبار العهد طريقاً في انعقاد الإمامة، ونعني بهما: عهد أبي بكر لعمر وعهد عمر للستة الذين اختارهم[2]، فإن هاتين السابقتين تفيدان في الظاهر أن

---

(١) المقدمة، ص ١٧٥.

(٢) قال الماوردي: «حكى ابن إسحق عن الزهري عن ابن عباس قال: وجدت عمر ذات يوم مكروباً، فقال ما أدري ما أصنع في هذا الأمر؟ أقوم فيه وأقعد فقلت هل لك في علي، فقال: إنه لها لأهل، ولكنه رجل فيه دعابة، وإني لأراه لو تولى أمركم لحملكم على طريقة من الحق تعرفونها، قلت: فأين أنت عن عثمان؟ فقال: لو فعلت لحمل ابن أبي معيط على رقاب الناس، ثم لم تلتفت إليه العرب حتى تضرب عنقه، والله لو فعلت لفعل، ولو فعل لفعلوا، قال: فقلت: فطلحة؟ قال: إنه لزهو، ما كان الله ليوليه أمر أمة محمد صلى الله عليه وسلم مع ما يعلم من زهوه قال: قلت، فالزبير؟ قال: إنه لبطل، ولكنه يسأل عن الصاع والمد بالبقيع بالسوق، أفذاك يلي أمور المسلمين؟ قال: فقلت: سعد بن أبي وقاص قال: ليس هناك، إنه لصاحب مقتب يقاتل عليه فأما ولي أمر فلا، قال: فقلت: فعبدالرحمن بن عوف؟ قال: نعم الرجل ذكرت، لكنه ضعيف، إنه والله لا يصلح لهذا الأمر يا ابن عباس إلا القوي في غير عنف، اللين من غير ضعف، والممسك من غير بخل، والجواد في غير إسراف، قال ابن عباس: فلما جرحه أبو لؤلؤة وآيس الطبيب من نفسه، وقالوا له: اعهد، جعلها شورى في ستة وقال: هذا الأمر إلى علي وبإزائه الزبير وإلى عثمان وبإزائه عبدالرحمن بن عوف، وإلى طلحة وبإزائه سعد بن أبي وقاص، فلما جاز الشورى بعد موت عمر رضي الله عنه قال عبدالرحمن: اجعلوا أمركم إلى ثلاثة منكم. فقال الزبير جعلت أمري إلى علي وقال طلحة: جعلت أمري إلى عثمان، وقال سعد: جعلت أمري إلى عبدالرحمن فصارت الشورى بعد الستة في هؤلاء الثلاثة، وخرج منها أولئك الثلاثة،

كلاً من أبـي بكر وعمر رضي الله عنهما قد عهد من غير أن يجتمع مع عهده رضا الأمة بذلك ممثلة في أهل الحل والعقد من كبار الصحابة.

ونحب أن نبين أن كلاً من الأمرين لا يصح أن يجعل مرتكزاً للقول بانعقاد الإمامة بالعهد من الإمام وحده، وذلك لأنه بالنسبة إلى الأمر الأول فإنه مهما بلغت صفات الكمال في الخليفة، فإنه بشر غير معصوم من الخطأ، لا يؤمن أن يميل في ساعة ضعف إلى قريب أو صديق فيعهد إليه بأمر الخلافة، بدليل أن خامس الخلفاء الأول قد وقع في هذا الخطأ، فقد عهد بها معاوية بن أبـي سفيان إلى يزيد ابنه، ويزيد كما هو معلوم ليس كفئاً لتولي إمامة المسلمين، بعيد عن رضاهم، ومع هذا فقد وقع أبوه في خطأ العهد إليه.

غير مجدٍ أن يدافع ابن خلدون عما فعله معاوية بقوله[1]: «والذي دعا معاوية لإيثار ابنه يزيد بالعهد دون سواه، إنما هو مراعاة المصلحة في اجتماع الناس واتفاق أهوائهم باتفاق أهل الحل والعقد عليه حينئذٍ من بني أمية، إذ بنو أمية يومئذٍ لا يرضون سواهم، وهم عصابة قريش وأهل الملة أجمع، وأهل الغلب منهم، فآثره دون غيره ممن يظن أنه أولى بها وعدل عن الفاضل إلى المفضول حرصاً على الاتفاق، واجتماع الأهواء الذي شأنه أهم عند الشارع» غير مجدٍ هذا الدفاع من ابن خلدون لأنه مبني على نظرية العصبية التي قال بها استنتاجاً من اشتراط القرشية، وقد ناقشنا هذه النظرية وأبطلناها فيما سبق عند

= فقال عبدالرحمن أيكم يبرأ من هذا الأمر ونجعله إليه، والله عليه شهيد ليحرص على صلاح الأمة؟ فلم يجبه أحد، فقال عبدالرحمن أتجعلونه إلي وأخرج نفسي منه، والله علي شهيد على أني لا آلوكم نصحاً، فقالا: نعم، فقال: قد فعلت فصارت الشورى بعد الستة في ثلاثة، ثم بعد الثلاثة في اثنين علي وعثمان ثم مضى عبدالرحمن ليستعلم من الناس ما عندهم، فلما أجنهم الليل استدعى المسور بن مخرمة وأشركه معه، ثم حضر فأخذ على كل واحد منهما العهود أيهما بويع ليعملن بكتاب الله وسنة نبيه. ولئن بايع لغيره ليسمعن وليطيعن، ثم بايع عثمان بن عفان»: الأحكام السلطانية، للماوردي، ص ١١ طبع مصطفى البابـي الحلبـي سنة ١٩٦٠م.

(١) المقدمة، ص ١٧٥.

الكلام على شرط القرشية في الإمام، مبينين أن الشارع نفر من العصبية فلا يصح أن تجعل هي العلة في اشتراط القرشية، ولم يكن غرض معاوية الوحيد هو إبعاد الأمة عن تفرق الأهواء، ولو كان معاوية حقاً يرمي إلى هذا فقط لكان غير يزيد الكثيريون ممن يصلحون لهذا المنصب، ويرضى عنهم الناس، وقد فهمت جماهير المسلمين ما يرمي إليه معاوية حين عهد بالأمر إلى ابنه يزيد، وكانوا أول الأمر ــ قبل أن يظهر لهم أنه ينوي العهد ليزيد ــ راضين أن يختار الخليفة ولياً للعهد، وسلموا أمرهم له في هذا الشأن، فلما عهد إلى يزيد لم يوافقوه على ذلك وأنكره بعض كبارهم كالحسين بن علي، وعبدالرحمن بن أبي بكر، وعبدالله بن عمر، وابن الزبير، ففي «الكامل» لابن الأثير[1] «كتب معاوية إلى مروان بن الحكم إني قد كبرت سني ودق عظمي، وخشيت الاختلاف على الأمة بعدي، وقد رأيت أن أتخير لهم من يقوم بعدي وكرهت أن أقطع أمراً دون مشاورة من عندك، فأعرض ذلك عليهم وأعلمني بالذي يردون عليك، فقام مروان في الناس، فأخبرهم به، فقال الناس: أصاب ووفق، وقد أحببنا أن يتخير لنا، فلا يألو، فكتب مروان إلى معاوية بذلك، فأعاد إليه الجواب بذكر يزيد، فقام مروان وقال: إن أمير المؤمنين قد اختار لكم فلم يأل، وقد استخلف ابنه يزيد بعده، فقام عبدالرحمن بن أبي بكر فقال: كذبت والله يا مروان، وكذب معاوية ما الخيار أردتما لأمة محمد. ولكنكم تريدون أن تجعلوها هرقلية، كلما مات هرقل قام هرقل. . وقام الحسين بن علي فأنكر ذلك، وفعل مثله ابن عمر وابن الزبير».

فكل هذا يدل على أن الرئيس مهما اشترطنا فيه من الشروط فهو بشر، ليس ثمة ما يمنعه من أن يحيد عن الواجب ويميل مع الهوى، فيعهد إلى من لا يستحق، لأن العصمة لم تثبت إلا للرسل عليهم صلوات الله وسلامه.

وأما بالنسبة إلى الأمر الثاني، وهو أن سابقتي عهد أبي بكر لعمر وعهد عمر إلى أهل الشورى، تفيدان في الظاهر أن العهد في الخليفة كافٍ وحده بدون

---

(١) الكامل، لابن الأثير، ج ٣ ص ٢٥٣.

أن يجتمع معه رضا الأمة الممثلة في أهل الحل والعقد، فإننا نقول: فيما يتعلق بالسابقة الأولى ونعني بها عهد أبي بكر إلى عمر رضي الله عنهما، فإنه قد ثبت أن أبا بكر خير الناس بين أمرين إما أن يختاروا هم من سيتولى الخلافة بعده، وإما أن يتركوا له أمر هذا الاختيار، فطلبوا منه ــ لثقتهم فيه ــ أن يختار لهم، فإن أبا بكر بعد أن أحس بقرب نزوحه عن الدنيا «أمر أن تجتمع له الناس، فاجتمعوا فقال: أيها الناس، قد حضرني من قضاء الله ما ترون، وإنه لا بد لكم من رجل يلي أمركم ويصلي بكم ويقاتل عدوكم فيأمركم، فإن شئتم اجتمعتم فائتمرتم ثم وليتم عليكم من أردتم، وإن شئتم اجتهدت لكم رأيي والله الذي لا إله إلا هو لا آلوكم في نفسي خيراً، فبكى وبكى الناس، وقالوا: يا خليفة رسول الله أنت خيرنا وأعلمنا فاختر لنا، قال: سأجتهد لكم رأيي وأختار لكم خيركم إن شاء الله»[1]. وقد رضي الناس عن عمل أبي بكر وأظهروا السمع والطاعة لمن عهد إليه من غير إجبار من أحد، فإنه لما استقر رأيه على عمر أشرف على الناس وهو يقول: أترضون بمن استخلف عليكم؟ فإني والله ما ألوت من جهد الرأي ولا وليت ذا قرابة، وإني قد استخلفت عمر بن الخطاب فاسمعوا له وأطيعوا، فقالوا سمعنا وأطعنا[2]، بل إن بعض الروايات التي وصفت ما حدث آنذاك تحكي أن الناس قبل أن يعرفوا من هو المعهود إليه رضوا به لثقتهم التامة فيما يقوم به الصديق، وارتفع صوت واحد من كبار أهل الحل والعقد يطالب الخليفة بألا يعهد إلا إلى عمر، فقد روى «عن يسار بن حمزة قال: لما ثقل أبو بكر أشرف على الناس من كوة، فقال أيها الناس إني قد عهدت عهداً أفترضون به؟ فقال الناس: رضينا يا خليفة رسول الله، فقام علي فقال: لا نرضى إلا أن يكون عمر، قال: فإنه عمر»[3].

صحيح أنه ثبت أن بعض الصحابة ــ لما يعلمونه من شدة عمر ــ كانوا قد ناقشوا أبا بكر وعاتبوه عندما بلغهم اختياره عمر ليلي أمورهم من بعده،

---

(١) الإمامة والسياسة، لابن قتيبة الدينوري، الجزء الأول ص ١٩ و ٢٠.

(٢) تاريخ الطبري، الجزء الثالث ص ٤٢٨.

(٣) الصواعق المحرقة في الرد على أهل البدع والزندقة، لأحمد بن حجر الهيثمي، ص ٨٩.

فقالوا له: نراك استخلفت علينا عمر، وقد عرفته، وعلمت بوائقه فينا وأنت بين أظهرنا، فكيف إذا وليت عنا، وأنت لاق الله عزوجل فسائلك فما أنت قائل؟ فقال أبو بكر لئن سألني الله لأقولن: استخلفت عليهم خيرهم في نفسي[1]، وكانت تلك المناقشة من جماعة من المهاجرين والأنصار دخلوا عليه عندما بلغهم اختيار عمر وقبل أن يعلن هذا الاختيار على الناس ولكنهم ما لبثوا أن اقتنعوا بهذا الاختيار فسكتوا حين رد عليهم أبو بكر وكانوا عوناً لعمر في كل ما قام به طوال حياته رضي الله عنه[2].

وأما بالنسبة إلى السابقة الثانية، وهي عهد عمر إلى أهل الشورى الستة فإنه ثبت أن هؤلاء الستة كانوا حائزين رضا الأمة ولم يوجد غيرهم من يصلح للإمامة، يقول الجاحظ مدللاً على أن أهل الشورى الذين عينهم عمر كانوا أصلح من يتولى أمور المسلمين[3]: «ولم يقل واحد من الرقباء ولا من الفقهاء والخاصة: فينا واحد كان ينبغي أن يكون معهم، ولا قالوا: فيهم واحد كان ينبغي أن يكون معنا» ثم قال: «فهذا دليل أن الستة كما كانوا بائنين عند عمر كانوا بائنين عند الخاصة» وأنه مما لا جدال فيه أنه بعد أن ترك لعبدالرحمن بن عوف ــ أحد هؤلاء الستة ــ أمر اختيار الخليفة بذل غاية جهده في تعرف آراء الناس فيمن يرونه صالحاً لتولي أمورهم ومكث ليالي لا ينعم فيها بكثير نوم حتى استقر الرأي أخيراً بعد أن استشار الناس على اختيار عثمان رضي الله عنه، يقول ابن خلدون: «ففوض بعضهم (أي أهل الشورى الستة) إلى بعض حتى أفضى ذلك إلى عبدالرحمن بن عوف فاجتهد. وناظر المسلمين فوجدهم متفقين على عثمان وعلي، فآثر عثمان بالبيعة على ذلك لموافقته إياه على لزوم الاقتداء بالشيخين في كل ما يعن دون اجتهاده»[4].

ننتهي من هذا كله إلى أن السابقتين اللتين يستدل بهما العلماء على انعقاد

---

(١) الإمامة والسياسة لابن قتيبة الدينوري، الجزء الأول ص ١٩.

(٢) أصول الدين، لمحمد بن عبدالكريم البزدوي، ص ١٨٥.

(٣) العثمانية، لأبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، ص ٢٧٠.

(٤) المقدمة، ص ١٧٥.

الإمامة بالعهد من الخليفة، تفيدان في الواقع أن للإمام أن يرشح من سيخلفه في رياسة الأمة، وهو موثوق في حسن اختياره، ما دام قد توفرت له الصفات المطلوبة في الإمام، بعيداً عن التهمة، حتى لو رشح لها ابنه أو أباه، بشرط ألا يكون القصد هو حفظ التراث في الأبناء والأقارب إلا أن هذا كما قلنا مجرد ترشيح ليس كافياً وحده في انعقاد الإمامة للمعهود إليه، وإنما لا بد من رضا أهل الحل والعقد بهذا العهد ومبايعتهم للمعهود إليه، يقول ابن تيمية[1]: «وكذلك عمر لما عهد إليه أبو بكر إنما صار إماماً لما بايعوه وأطاعوه ولو قدر أنهم لم ينفذوا عهد أبي بكر ولم يبايعوه لم يصر إماماً».

فالمعهود إليه إذاً لا تنعقد إمامته إلا بعد أن يبايعه أهل الحل والعقد ولهم ألا يبايعوه وأن يختاروا غيره ــ إذا لم يكن صالحاً في نظرهم لتولي هذا المنصب، وهذا هو ما كان يفهمه خلفاء بني أمية، فإنهم كانوا إذا عهدوا إلى قريب لهم لم يكتفوا بالبيعة الصادرة من الخليفة، بل كانت البيعة تؤخذ من الناس للمعهود إليه والخليفة العاهد لا زال على قيد الحياة، ثم تجدد البيعة بعد موته ولو كانوا يعلمون أن مجرد العهد من الإمام كافٍ في انعقاد البيعة لما احتاجوا إلى أخذ البيعة من الناس، وإننا لنجد عمر بن عبدالعزيز ــ وهو من هو في فقهه وعلمه بأحكام الشريعة ــ بعد أن عهد إليه سليمان بن عبدالملك بالخلافة وبعد أن قرىء كتاب العهد على الناس بعد وفاة سليمان بن عبدالملك يصعد المنبر ويقول: «إني والله ما استؤمرت في هذا الأمر، وأنتم بالخيار» فهذا منه دليل على أن البيعة لا اعتبار لها إلا إذا كانت من أهل الحل والعقد الممثلين لرغبة الأمة، ولو كان العهد من الخليفة السابق كافياً وحده في انعقاد الإمامة لما التقى عمر بالناس يخبرهم بأن لهم كل الاختيار في مبايعته إماماً عليهم أو عدم مبايعته[2].

هذا، ولا يفوتنا أن نقرر في ختام هذا المبحث أن بعض العلماء القدامى يرى أن العهد وحده ليس كافياً في انعقاد الرياسة، ولا بد من مبايعة أهل الحل

(١) منهاج السنة النبوية، الجزء الأول ص ١٤٢.
(٢) نظام الحكم في الإسلام، للدكتور محمد يوسف موسى، ص ٧١.

والعقد، فهذا هو الماوردي كما سبق أن ذكرنا[1] ينقل عن بعض علماء البصرة أنهم يشترطون رضا أهل الحل والعقد حتى تكون هذه البيعة ملزمة للأمة. وهذا هو القاضي أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء، أحد أعلام الحنابلة يصرح بـ «إن إمامة المعهود إليه تنعقد بعد موته «أي الخليفة» باختيار أهل الوقت»[2]. ويفهم من هذا النص أن أبا يعلى يرى أن الإمام إذا عهد إلى شخص فلا يكون هذا العهد وحده سبباً في انعقاد الإمامة، بل لا بد ــ لكي تنعقد الإمامه ــ من وجود المبايعة الحرة من أهل الحل والعقد الذين يعاصرون المعهود إليه بعد وفاة الإمام العاهد.

الطريق الثالث

من طرق انعقاد الرياسة: القهر (رياسة القوة)

الأصل في انعقاد الرياسة كما قلنا أن يعقدها أهل الحل والعقد لمن يرونه صالحاً لقيادة المسلمين بتوفر الشروط المطلوبة فيه، ويكون ذلك بعد تصفح أحوال من يؤانس فيهم التهيؤ الكامل للقيام بعبء الرياسة الثقيل، فيكون مجيء الرئيس بمحض إرادة الأمة واختيارها ممثلة في أهل الحل والعقد بعد ما ظهرت صلاحيته لهذا المنصب.

هذا في الظروف العادية التي لا يفرض فيها أحد إرادته على الأمة، ولكنه يحدث في كثير من الأحيان أن يثب من توفرت لهم أسباب القوة والغلبة على هذا المنصب، ويفرضون أنفسهم على الناس قسراً وقهراً كما يحدث بما نسميه في عصرنا بالانقلابات العسكرية أو الثورات المسلحة، فهل يمكن اعتبار الرياسة معقودة لهؤلاء الذين واتتهم الفرصة فتسنموا الحكم بهذا الطريق؟ أم لا يعد ذلك طريقاً من الطرق التي تنعقد بها الرياسة؟ العلماء في هذا على مذهبين:

المذهب الأول: يرى الخوارج والمعتزلة أن الإمامة لا تنعقد إلا لمن جاء عن طريق البيعة الخالية عن أي جبر أو قهر.

---

(١) انظر: ص ٢٩٤ من هذا البحث.

(٢) الأحكام السلطانية، للقاضي أبي يعلى محمد بن الحسين الفراء الحنبلي، ص ١٠.

المذهب الثاني: وهو مذهب عامة أهل السنة والجماعة، أن الإمامة يصح أن تنعقد لمن غلب الناس وقعد بالقوة في موضع الحكم، روى عن الامام أحمد بن حنبل[1] قوله: «من غلب عليهم بالسيف حتى صار خليفة وسمي أمير المؤمنين، فلا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه إماماً، براً كان أو فاجراً» وقال أيضاً في الإمام يخرج عليه من يريد الملك فيكون مع هذا فريق ومع هذا فريق: «تكون الجمعة مع من غلب».

وجمهور العلماء على انعقادها بهذا الطريق سواء، أكانت شروط الإمامة متوفرة في هذا المتغلب أو لم تتوفر فيه، حتى ولو كان المتغلب فاسقاً أو جاهلاً انعقدت إمامته[2] بل لو تغلبت امرأة على الإمامة انعقدت لها[3]، وكذا إذا تغلب عليها عبد[4]، وذلك لأن العلماء ينظرون إلى أنه لو قيل بعدم انعقاد إمامة المتغلب لأدى ذلك إلى وقوع الفتن بالتصادم بالحرب الأهلية بين المتغلب ومعاونيه وبين الإمام الموجود ومن يقف بجانبه، ولانتشر الفساد بين الناس بعدم انعقاد الأحكام التي صدرت عن هذا المتغلب، إذ يلزم عليه عدم صحة زواج من زوجها لأنه لا ولي لها، وأن من يتولى إمامة المسلمين بعده عليه أن يقيم الحدود ثانياً ويأخذ الجزية ثانياً من أهل الذمة.

بل إن العلماء نصوا على أنه لو تغلب متغلب آخر على هذا المتغلب فقعد مكانه، انعزل الأول وصار الثاني إماماً[5]، فالعلماء يقارنون بين نوعين من الشر فيختارون أهونهما بالنسبة إلى الأمة، ولا يفتون بتعريضها لأعظم الشرين، إلا أنه يجب أن يفهم أن هذه حال ضرورة والضرورات تبيح المحظورات فهذه حال إلجاء واضطرار كأكل الميتة ولحم الخنزير، وقبولها لأنها خير من الفوضى التي تعم الناس. وعلى هذا فإنه يجب ألا توطن الأمة نفسها على دوام هذا الوضع، بل

---

(١) الأحكام السلطانية، للقاضي أبي يعلى، ص ٧ و ٨.

(٢) مآثر الإنافة في معالم الخلافة، لأحمد بن عبدالله القلقشندي، ج ١ ص ٥٨.

(٣) إرشاد الساري، للقسطلاني، الجزء العاشر ص ٢٦٣.

(٤) المصدر السابق، ص ٢٦٤.

(٥) حاشية ابن عابدين، ج ٣ ص ٤٢٨.

يجب عليها أن تعمل على تغيير الإمامة الناقصة بإمامة كاملة مستوفاة الشروط المطلوبة في الإمام الحق بالوسائل التي لا يكون فيها فتنة بين الناس، ويجب السعي دائماً لأن يكون الإمام آتياً عن الطريق الصحيح وهو طريق أهل الحل والعقد.

ومع أن إمامة المتغلب تنعقد نظراً إلى حال الضرورة كما قلنا، إلا أن الغالبية العظمى من علماء المسلمين لم يجيزوا أن يكون القهر طريقاً لانعقاد إمامة الكافر للمسلمين[1]، إذ حال القهر يمكن أن يتسامح فيها في بعض شروط الإمامة كالعلم أو العدالة أو البلوغ، إلا أن شرط الإسلام لا يمكن أبداً إسقاطه عن الإمام، وعلى هذا، فلو تغلب كافر على هذا المنصب فلا يجوز شرعاً ـ كما يرى ذلك الجمهور ـ السكوت على هذا الوضع، ويجب خلع هذا المتغلب بقوة السلاح لأن الله سبحانه يقول: ﴿ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا﴾[2].

وبهذا نكون قد تكلمنا عن الطرق التي تنعقد بها الإمامة عند جماهير الأمة الإسلامية وبقي أن نتكلم عن طريق انعقادها عند الشيعة.

لا طريق لانعقاد الإمامة عند الإمامية إلا النص:

تمهيد: ذهب الشيعة الإمامية كلهم، والجارودية من الزيدية إلى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نص قبل وفاته على من سيخلفه في رياسة الأمة وهو علي بن أبي طالب رضي الله عنه، إلا أن هناك خلافاً بين هاتين الطائفتين في حقيقة النص الذي صدر من رسول الله صلى الله عليه وسلم، هل هو نص جلي واضح، صريح الدلالة، يعلم منه بالضرورة إمامة علي بن أبي طالب، أم هو نص خفي، لا يعلم المراد منه بالضرورة؟ قالت الإمامية: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد نص على إمامة علي بن أبي طالب، بالتعريف في مواضع

---

(١) انظر: حاشية نور الدين الشبراملسي على شرح الرملي، ج ٧ ص ٣٩٢.
(٢) سورة النساء، آية ١٤١.

وبالتصريح في مواضع أخرى. وقالت الجارودية إن الرسول قد نص على إمامة علي بالوصف دون التسمية.

ويخالف الشيعة الإمامية والجارودية من الزيدية في هذا فريقان:

الفريق الأول: جمهور أهل السنة والمعتزلة، وجمهور الخوارج، وهؤلاء جميعاً يذهبون إلى أن النبي صلى الله عليه وسلم لم ينص على من سيخلفه في رياسة المسلمين[1].

الفريق الثاني: البعض من أهل السنة، وهؤلاء يذهبون إلى أن النبي صلى الله عليه وسلم نص على خلافة أبي بكر رضي الله عنه، ثم اختلف هؤلاء، فقال الحسن البصري إن النص من رسول الله صلى الله عليه وسلم على خلافة أبي بكر كان نصاً خفياً، وهو تقديمه إياه في الصلاة إماماً في زمن مرضه، وهذا القول أيضاً قول الإمام أحمد بن حنبل في إحدى روايتين عنه ذكرهما عنه القاضي أبو يعلي وغيره، وقال به أيضاً البيهسية[2] من الخوارج، وجماعة من أصحاب الحديث، وبكر ابن أخت عبدالواحد[3] وقال بعض أصحاب الحديث: بل نص رسول الله صلى الله عليه وسلم على خلافة أبي بكر نصاً جلياً وهو ما روي عنه أنه قال: «إيتوني بدواة وقرطاس أكتب لأبي بكر كتاباً لا يختلف فيه اثنان»، ثم قال: «يأبى الله والمسلمون إلا أبا بكر»[4].

---

(١) شرح السعد على المقاصد كلاهما لسعدالدين التفتازاني، ج ٢ ص ٢٠٧.

(٢) يقول الشهرستاني: البيهسية هم أصحاب أبي بيهس الهيصم بن جابر وهو أحد بني سعد بن ضبيعة، وقد كان الحجاج طلبه أيام الوليد فهرب إلى المدينة فطلبه بها عثمان بن جبان المزني، فظفر به وحبسه، وكان يسامره إلى أن ورد كتاب الوليد بأن يقطع يديه ورجليه ثم يقتله، ففعل به ذلك. وذهب قوم من البيهسية إلى أن ما يحرم ماعدا ما في قوله تعالى: ﴿قل لا أجد فيما أوحي إلي محرماً على طاعم يطعمه﴾ وما سوى ذلك فكله حلال، ومن البيهسية قوم يقال لهم: العونية وهم فرقتان.. والفرقتان اجتمعتا على أن الإمام إذا كفر كفرت الرعية، الغائب منهم والشاهد» اهـ. الملل والنحل، للشهرستاني، بهامش الفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم، الجزء الأول ص ١٦٩، ١٧٠.

(٣) منهاج السنة النبوية، لابن تيمية، الجزء الأول ص ١٣٤.

(٤) شرح السعد على المقاصد، الجزء الثاني ص ٢٠٧.

إلا أنه يجب أن يلاحظ أن الذاهبين إلى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد نص على خلافة أبي بكر ـ سواء منهم القائلون بالنص الخفي والقائلون بالنص الجلي ـ لم يزيدوا على هذه الدعوى دعوى أخرى. كما زاد الشيعة الإمامية على دعواهم دعوى أخرى تقول: إن النص هو الطريق الوحيد إلى انعقاد الإمامة وليس هناك طريق آخر يصلح لانعقادها، بخلاف هذا البعض من أهل السنة ـ الذين قالوا: إن خلافة أبي بكر ثبتت بالنص ـ فإنهم يرون أن الخلافة تنعقد باختيار أهل الحل والعقد، كما يرى هذا باقي أهل السنة والمعتزلة والخوارج.

هذا، ويجدر بنا أن ننبه إلى أن كلام الشيعة الإمامية في قضية النص يدور حول إثبات دعويين كل منهما متصلة بالأخرى أوثق الاتصال، وأولى هاتين الدعويين هي أنه لا طريق إلى انعقاد الإمامة إلا النص، وثانيهما هي أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يلحق بالرفيق الأعلى إلا بعد أن نص على إمامة علي بن أبي طالب رضي الله عنه.

وظاهر أن الدعوى الأولى قد قصد الشيعة الإمامية بإثباتها خدمة الدعوى الثانية وهي النص على علي رضي الله عنه، أي أن غرضهم المنشود هو الوصول إلى إثبات إمامة علي بن أبي طالب وأنه كان أولى بها من أبي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم جميعاً.

هذا، وسنتناول في هذا البحث الدعويين بعد أن نتعرض لمسألة متصلة بقضية النص وهي هل إمامة أبي بكر ثبتت بالنص أم ثبتت باختيار جماعة المسلمين؟ أي أن كلامنا هنا سيتعرض لثلاث مسائل:

الأولى: هل إمامة أبي بكر ثبتت بالنص أم باختيار جماعة المسلمين؟

الثانية: هل النص هو الطريق الوحيد إلى انعقاد الإمامة؟

الثالثة: هل وصى النبي صلى الله عليه وسلم لعلي بن أبي طالب بالإمامة؟ وإليك الكلام عن هذه المسائل الثلاث.

إمامة أبـي بكر هل ثبتت بالنص أم باختيار الأمة؟

اختلف العلماء في هذا كما أشرنا من قبل إلى ثلاث فرق:

الأولى: ترى أن الرسول عليه الصلاة والسلام لم ينص على إمامة أبـي بكر الصديق نصاً جلياً بل كان ذلك بالنص الخفي والإشارة إلى خلافته رضي الله عنه، وهذا كما قلنا قول الحسن البصري ومن ذكرنا.

الثانية: وهي جماعة من أهل الحديث ترى أن الرسول صلى الله عليه وسلم نص على إمامة أبـي بكر بالنص الجلي الذي يفيد تعينه حتماً للخلافة.

الثالثة: وهي الجمهور الأعظم من أهل السنة، والمعتزلة، وجمهور الخوارج، وهؤلاء يرون أن إمامة أبـي بكر لم تثبت إلا باختيار جماعة المسلمين، وليس هناك من نص لرسول الله صلى الله عليه وسلم قد دل على إمامة أبـي بكر أو غيره وإنما كان أبو بكر أكثرهم فضلاً فقدموه للإمامة.

* **دليل الفرقة الأولى**: أن الرسول صلى الله عليه وسلم قدم أبا بكر في الصلاة إماماً أيام مرضه، وفي هذا إشارة إلى إمامة أبـي بكر(١).

* **دليل الفرقة الثانية**: أخبار متعددة منها ما رواه البخاري ومسلم(٢):

---

(١) حديث تقديم أبـي بكر في الصلاة رواه البخاري بعدة روايات منها: «حدثنا إسحاق بن نصر قال: حدثنا حسين عن زائدة عن عبدالملك بن عمير قال: حدثني أبو بردة عن أبـي موسى قال: مرض النبـي صلى الله عليه وسلم فاشتد مرضه فقال: مروا أبا بكر فليصل بالناس، قالت عائشة: إنه رجل رقيق إذا قام مقامك لم يستطع أن يصلي بالناس، قال: مروا أبا بكر فليصل بالناس، فعادت فقال: مري أبا بكر فليصل بالناس فإنكن صواحب يوسف، فأتاه الرسول فصلى بالناس في حياة النبـي صلى الله عليه وسلم صحيح البخاري، ج ١ ص ٩٠، طبع مصطفى البابـي الحلبـي ١٣٧٢هـ ١٩٥٣م.

(٢) صحيح مسلم بشرح النووي، ج ١٥ ص ١٥٤؛ وصحيح البخاري بشرح الكرماني، ج ١٤ ص ٢٠٥ واللفظ هنا لمسلم.

«عن محمد بن جبير بن مطعم عن أبيه أن امرأة سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئاً فأمرها أن ترجع إليه، فقالت يا رسول الله، أرأيت إن جئت فلم أجدك، قال أبي: كأنها تعني الموت، قال فإن لم تجديني فأتي أبا بكر»، وأسند البخاري[1] عن أبي هريرة قال: «سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: بينا أنا نائم رأيتني على قليب[2] عليها دلو فنزعت منها ما شاء الله ثم أخذها ابن أبي قحافة فنزع منها ذنوباً أو ذنوبين وفي نزعه ضعف، والله يغفر له ضعفه، ثم استحالت غرباً[3] فأخذها ابن الخطاب، فلم أر عبقرياً[4] من الناس ينزع نزع عمر، حتى ضرب الناس بعطن»[5]. ومن ذلك حديث صالح بن كيسان[6] عن الزهري عن عروة عن عائشة قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في مرضه: «ادعي لي أباك وأخاك حتى أكتب كتاباً: فإني أخاف أن يتمنى متمن ويقول قائل: آنا أولى ويأبى الله والمؤمنون إلا أبا بكر».

* **دليل الفرقة الثالثة**: احتج من قال بأن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم ينص على خلافة أحد بعده، بالخبر المأثور عن عبدالله بن عمر عن عمر أنه قال: «إن استخلف فقد استخلف من هو خير مني، يعني أبا بكر، وإن أترككم فقد ترككم من هو خير مني رسول الله صلى الله عليه وسلم»[7] وبما روي عن السيدة عائشة رضي الله عنها أنها سئلت من كان رسول الله صلى الله عليه وسلم مستخلفاً لو استخلف.

---

(١) صحيح البخاري بشرح الكرماني، ج ١٤ ص ٢٠٨.
(٢) أي بئر والجمع قلب مثل بريد وبرد.
(٣) الغرب: الدلو الكبير أكبر من الذنوب.
(٤) العبقري كل شيء يبلغ النهاية.
(٥) العطن: مناخ الإبل.
(٦) صحيح مسلم بشرح النووي، ج ١٥ ص ١٥٤ و ١٥٥ مطبعة حجازي بالقاهرة.
(٧) صحيح مسلم بشرح النووي، ج ١٢ ص ٢٠٤ و ٢٠٥.

رأي ابن تيمية في هذه المسألة:

خلاصة ما يراه ابن تيمية[1] أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد أرشد الأمة إلى أن أبا بكر أحق بالخلافة، أرشدها بأقواله وأفعاله، وأخبر بخلافته كما علمها من عند الله، وكان قد عزم على أن يكتب كتاباً لأبي بكر ولكنه ترك ذلك اكتفاء بما علمه من أن المسلمين سيجتمعون عليه خليفة لرسول الله صلى الله عليه وسلم، لما له من المزايا التي لا يجادل أحد فيها، حتى قال عمر بن الخطاب في خطبته التي خطبها بمحضر من المهاجرين والأنصار: «وليس فيكم من تقطع إليه الأعناق مثل أبي بكر» يقول ابن تيمية: «فخلافة أبي بكر الصديق دلت النصوص الصحيحة على صحتها وثبوتها ورضا الله ورسول الله صلى الله عليه وسلم له بها وانعقدت بمبايعة المسلمين له واختيارهم إياه، اختياراً استندوا فيه إلى ما علموه من تفضيل الله ورسوله وأنه أحقهم بهذا الأمر عند الله ورسوله، فصارت ثابتة بالنص والإجماع جميعاً، لكن النص دل على رضا الله ورسوله بها، وأنها حق وأن الله أمر بها وقدرها وأن المؤمنين يختارونها، وكان هذا أبلغ من مجرد العهد بها، لأنه حينئذٍ كان يكون طريق ثبوتها مجرد العهد، وأما إذا كان المسلمون قد اختاروه من غير عهد ودلت النصوص على صوابهم فيما فعلوه، ورضا الله ورسوله بذلك، كان دليلاً على أن الصديق كان فيه من الفضائل التي بان بها عن غيره ما علم المسلمون به أنه أحقهم بالخلافة».

فابن تيمية إذن يرى ــ ونحن نوافقه على ذلك ــ أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يصدر منه أمر إلى المسلمين بأن يكون أبو بكر هو الخليفة بعده وإنما علم من الله سبحانه أن المسلمين سيختارونه لمزاياه التي يتمتع بها.

فالقول بأنها قد ثبتت بالنص مما قد لا يسهل الاستدلال عليه، وذلك لأن أقوال الرسول صلى الله عليه وسلم وأفعاله التي يستدل بها على أن خلافة أبي بكر ثابتة بالنص لا تفيد هذا إفادة صريحة، فتقديم الرسول صلى الله عليه وسلم أبا بكر للصلاة إماماً بالناس ليس نصاً على خلافته لا جلياً ولا خفياً، وإنما

---

(1) منهاج السنة النبوية، لابن تيمية، الجزء الأول ص ١٣٩ وما بعدها.

هو إرشاد للأمة إلى أن أبـي بكر أولى الناس بأن ينوب عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وفرق بين النص عليه والإرشاد ولو كان تقديم أبـي بكر للصلاة بالناس نصاً على خلافته جلياً أو خفياً لفهمه الأنصار، ولما كان إسراعهم إلى السقيفة لاختيار خليفة منهم، ولما أخذ أبو بكر نفسه ـ يوم السقيفة ـ بيد عمر بن الخطاب وبيد أبـي عبيدة بن الجراح وقال مخاطباً الأنصار: «وقد رضيت لكم أحد هذين الرجلين، فبايعوا أيهما شئتم»[1] ولما أخذ العباس بيد علي بن أبـي طالب وقت مرض رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي توفي فيه قائلاً له[2]: «اذهب بنا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فلنسأله فيمن هذا الأمر إن كان فينا علمنا ذلك، وإن كان في غيرنا كلمناه فأوصى بنا، فقال علي: «إنا والله لئن سألناها رسول الله صلى الله عليه وسلم فمنعناها لا يعطيناها الناس بعده، وإني والله لا أسألها رسول الله صلى الله عليه وسلم» ولما قال العباس أيضاً لعلي بعد موت رسول الله صلى الله عليه وسلم: امدد يدك أبايعك فيقول الناس عم رسول الله صلى الله عليه وسلم بايع ابن أخيه فلا يختلف فيك اثنان.

فكل هذا يدل على أن تقديم الرسول صلى الله عليه وسلم أبا بكر للصلاة بالناس لم يكن نصاً على خلافته لا جلياً ولا خفياً، وإلا لفهمه المسلمون ولما فكروا في اختيار خليفة غيره.

وأما الأحاديث التي يظن البعض أنها تفيد النص على إمامة أبـي بكر رضي الله عنه، فنرى أنها إنما تدل على علم رسول الله صلى الله عليه وسلم عن طريق الوحي بأن المسلمين سيجتمعون على خلافة أبـي بكر لمزاياه التي فاق بها غيره، مثل قوله صلى الله عليه وسلم للمرأة التي جاءته في مسألة «إن لم تجديني فأتي أبا بكر» ومثل الأحاديث التي أخبرت بخلافة أبـي بكر وعمر مما رآه صلى الله عليه وسلم في منامه، وقد فهم الصحابة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم ينص على خلافة أحد، ولذلك قال عمر عندما طلبوا منه أن يستخلف بعدما

(١) السيرة النبوية، لابن هشام، القسم الثاني ويشمل الجزءين الثالث والرابع ص ٦٥٩.
(٢) صحيح البخاري، الجزء الثالث ص ٦٧، طبعة مصطفى البابـي الحلبـي سنة ١٩٥٣م.

جرح «إن استخلف فقد استخلف من هو خير مني يعني أبا بكر، وإن أترككم فقد ترككم من هو خير مني رسول الله صلى الله عليه وسلم»[1].

فتبين من هذا كله أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يميل إلى أن يكون الخليفة بعده أبا بكر الصديق، لما له من المزايا التي لا يضارعه أحد فيها وهم فعلاً بأن يكتب كتاباً بالعهد إليه، ولكنه لعلمه من الوحي أن المسلمين سيجتمعون على أبي بكر ترك ذلك، وكانت خلافة أبي بكر الصديق باختيار المسلمين اقتناعاً بأنه خير من يخلف رسول الله صلى الله عليه وسلم.

هل النص هو الطريق الوحيد إلى انعقاد الإمامة؟

استدل الإمامية على أنه لا طريق إلى انعقاد الإمامة إلا النص بأدلة كثيرة أجاب العلماء عليها كلها فأبطلوها، وسنرى بعد الاطلاع على أدلتهم أنهم حاولوا أن يبطلوا القول باختيار الإمام، لأنه إذا تم لهم ذلك، فقد صح القول بأن طريق الإمامة هو النص، لأن طريقها إما النص أو الاختيار، فإذا بطل أحدهما فقد ثبت الآخر[2].

وسنذكر من هذه الأدلة ما نراه مستحقاً لأن يناقش، ثم نتبعه بردود العلماء عليه وإليك الأدلة:

أولاً: لو كانت الإمامة طريقها الاختيار، فلا يخلو إما أن يكون الاختيار ممن يجوز عليه الخطأ، كاختيار بعض الأمة، أو يكون الاختيار ممن علم أنه حجة كالرسول وكل الأمة، فإن كان الوجه الأول ــ وهو قول المخالف ــ فلا نأمن وقوع المختارين في الخطأ، وذلك يمنع الثقة بصحة الإمامة، وإن كان الوجه

---

(١) صحيح مسلم بشرح النووي، ج ١٢ ص ٢٠٤ و ٢٠٥.

(٢) يقول إمام الحرمين: «ثم إذا بطل النص لم يبق إلا اختيار» ويقول الإمام الغزالي: «نعم لا مأخذ للإمامة إلا النص أو الاختيار». انظر: الإرشاد لإمام الحرمين، ص ٤٢٣؛ وانظر: الرد على الباطنية، للإمام الغزالي، ص ٦٤.

الثاني، فلا أحد منا أو منكم يقول باختيار كل الأمة، فانحصر هذا الوجه في اختيار الرسول صلى الله عليه وسلم، وهو ما نقول به[1].

ثانياً: لو جاز أن يكون الإمام إماماً بالاختيار لجاز مثل ذلك في الرسول والنبي، لكن ذلك باطل، فثبت عدم جواز أن يكون الإمام بالاختيار[2].

ثالثاً: إذا قيل بالاختيار ـ فلا يخلو إما أن يكون اختيار الإمام بشرط موافقة باطنه ظاهره في العلم والفضل، أو يكون الاختيار بشرط الظاهر فقط، فإن قيل بالأول فلا يمكن الوصول إليه إلا إذا علمنا ذلك بالنص عليه من رسول الله صلى الله عليه وسلم، وإن قيل بالثاني فإنه يؤدي إلى أنه يجوز أن يكون الإمام في الباطن كافراً أو فاسقاً وذلك ممتنع[3].

رابعاً: لو قيل بانعقاد الإمامة بالاختيار فإما أن يقال: بأن الاختيار من كل الأمة أو من بعضها، والأول لا يصح القول به، وإذا قيل باختيار البعض، فإن اختار جماعة واحداً للإمامة فأبى غيرهم ذلك، فكونه إماماً باختيار جماعة ليس بأولى من أن تنحل إمامته بإباء الجماعة الأخرى، والقول بأنه يلزم هذه الجماعة أن تتبع الجماعة الأخرى ليس بأولى من القول بضد ذلك، وفي هذا إبطال للقول بالاختيار[4].

خامساً: لو جاز أن تنعقد الإمامة باختيار أهل الحل والعقد لوجب أن يكونوا أعلى من الإمام أو مساوين له، حتى يمكنهم أن يختبروا الإمام ليعرفوا علمه وفضله وهذا باطل، فبطل ما أدى إليه، وهو جواز انعقاد الإمامة بالاختيار[5].

---

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل، للقاضي عبدالجبار بن أحمد، الجزء المتم العشرين القسم الأول في الإمامة، ص ٢٩٧.
(٢) نفس المصدر السابق، ص ٢٩٨.
(٣) نفس المصدر اسابق، ص ٣٠٠.
(٤) نفس المصدر السابق، ص ٣٠٤.
(٥) نفس المصدر السابق، ص ٣١٣؛ وانظر أيضاً: الشافعي، للسيد المرتضى، ص ٧١.

سادساً: لو جاز لجماعة أن تختار الإمام لكان الإمام خليفة لها على نفسها، وهذا باطل لأنه لا يجوز أن يستخلف الإنسان على نفسه، وإنما يستخلف على غيره، فبطل ما أدى إليه وهو جواز أن تختار جماعة الإمام[1].

سابعاً: كيف يجوز أن يكل النبي صلى الله عليه وسلم أمر الإمامة ــ وهو أعظم الأمور ــ إلى غيره ولا يتولاه بنفسه، مع أنه أوجب على المسلمين الوصية في الأمور التي لا يمكن أن ترقى إلى مرتبة الإمامة، وفي هذا ما يدل على أنه لا يمكن أن يهمل أمر الإمامة فيتركها بدون نص على من يكون إماماً من بعده[2].

ثامناً: إن من يمكن أن يقوموا باختيار الإمام ليس لهم القدرة على التصرف في أقل الأمور وعلى أقل الأشخاص، ومن لم تتوفر له القدرة على التصرف في أقل الأمور وعلى أقل الأشخاص فكيف يمكن أن تتوفر له قدرة إقدار الغير على التصرف في أمور الأمة كلها[3].

تاسعاً: الإمام نائب عن الله تعالى ورسوله، والنيابة عن الغير لا تحصل إلا بإذن ذلك الغير، وإذا كان الغير بالنسبة إلى الإمام هو الله سبحانه ورسول الله صلى الله عليه وسلم لأن الإمام نائبهما، فإنه لا تثبت الإمامة إلا بإذن الله ورسوله، وهو النص[4].

رد العلماء على هذه الأدلة:

* **بالنسبة إلى الدليل الأول**:

إنه كان يمكن تسليم ما قلتموه لو كان طريق انعقاد الإمامة مجرد الاختيار ولكنا لا نقول بذلك، بل نقول: إن الاختيار لا يصح إلا بتحقق شروط خاصة

---

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل، للقاضي عبدالجبار بن أحمد، الجزء المتم العشرين القسم الأول في الإمامة ص ٣١٤.
(٢) نفس المصدر السابق، ص ٣١٧.
(٣) الأربعين في أصول الدين، لفخرالدين محمد بن عمر الرازي، ص ٤٣٨.
(٤) نفس المصدر السابق، ص ٤٣٨.

فيمن لهم حق اختيار الإمام. وتحقق شروط خاصة في الإمام أيضاً، وقد بينًا هذه الشروط المطلوبة بالأدلة الشرعية، فإذا تم الاختيار من هذه الجماعة التي بين العلماء أوصافها للإمام المتصف بالصفات المطلوبة، أفلا نحكم بصواب هذا الاختيار، كما نحكم بصواب فعل الإمام إذا اختار لتولي منصب القضاء من تحققت فيه شروط هذا المنصب، وكما نحكم بصحة الشهادة إذا صدرت ممن يتصف بالشروط المطلوبة في الشهود، وعلى هذا، فإنه كان يلزم ما تقولونه لو كان هذا الاختيار غير مستند إلى دليل شرعي بأن كان عن هوى وشهوة. وأما إذا كان اختيار الإمام مستنداً إلى دليل شرعي فإنه حينئذٍ يكون بمأمن من الخطأ الذي يخشى الوقوع فيه[1].

*** وبالنسبة إلى الدليل الثاني:**

هذا قياس غير صحيح، إذ إن القياس لا يصح إلا بوجود علة مشتركة بين المقيس والمقيس عليه، ولا علة مشتركة بين الرسول والإمام حتى يصح القياس. وإنما كانت الرسالة لا تثبت باختيار الناس لأن الرسول حجة فيما يؤديه فلا بد من طريق يعلم به أنه صادق في رسالته، والاختيار ليس طريقاً يتبين منها صدقه فيما يدعيه، ولكن الحال في الإمام غير ذلك، لأنه منفذ للأحكام ولأمور معروفة، فهو كالقاضي إذا تحققت فيه شروط القضاء فقد صح اختياره لتولي منصب القضاء[2].

*** وبالنسبة إلى الدليل الثالث:**

إننا لا نكلف إلا بالظاهر فقط، والأمارات تدل على صفات الإمامة المطلوبة، فإن الأقوال تدل على العلم والفضل، وحسن الأفعال يدل على العفة، إلى غير ذلك، وكما أنه يستدل على قبول شهادة الشاهد وتولية القضاء بالأفعال،

---

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل، للقاضي عبدالجبار بن أحمد، الجزء المتم العشرين القسم الأول في الإمامة ص ٢٩٧ و ٢٩٨.

(٢) نفس المصدر السابق، ص ٢٩٨.

فكذلك يستدل على وجود الصفات المطلوبة في الإمام، وإذا ظهر من الإمام بعد توليته جهل أو جور أو ضلال، أو كفر، انعزل عن الإمامة أو عزلناه عنها[1].

* **وبالنسبة إلى الدليل الرابع:**

إن اختيار الإمام موكول إلى جماعة أهل الحل والعقد، وهم المتصفون بصفات خاصة تؤهلهم للاختيار السليم، فإذا اختار جماعة من أهل الحل والعقد إماماً وجب على الباقين الانقياد لمن اختارته هذه الجماعة. ما دام قد تحقق فيهم وفي الإمام الشروط المطلوبة، وإذا أبى الباقون الانقياد له فهم عصاة تجب محاربتهم إن استمروا على الإباء وخرجوا على الجماعة[2].

* **وبالنسبة إلى الدليل الخامس:**

إننا لا نسلم أنه لا يعرف علم العالم وفضل الفاضل إلا من يساويه أو يفضل عليه، لأن أهل المعرفة يعرفون المتقدم في كل علم بيسير التجربة والخبرة، كما يعرفون أن أبا حنيفة والشافعي متقدمان في الفقه والعلم، وأن سيبويه متقدم في النحو، وكما يعلم غير الشعراء تقدم امرىء القيس في الشعر[3].

* **وبالنسبة إلى الدليل السادس:**

إنهم لا يقيمون الإمام إلا بناء على أوامر الشرع بإقامته، وإذا كان الأمر كذلك، فلا مانع من أن يحكم الإمام على هذه الجماعة، وعلى باقي أفراد الأمة[4].

* **وبالنسبة إلى الدليل السابع:**

إن الثابت في الشريعة أنه لا تجب الوصية إلا على من عليه دين أو حق،

---

(١) نهاية الإقدام، للشهرستاني، ص ٤٩٦.
(٢) المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء المتم العشرين القسم الأول في الإمامة ص ٣٠٤.
(٣) نفس المصدر السابق، ص ٣١٣.
(٤) نفس المصدر السابق، ص ٣١٤.

لله أو للناس، فأما من حاله ليس كذلك، فلم يثبت أنه تجب عليه الوصية، وإذا كان الله سبحانه قد بين كل الحقوق المتصلة بالأموال، فالإنسان مستغن عن الوصية إلا إذا كان عليه حق يجب عليه أداؤه، وأما الوصية بالولايات فلم يرد من الشرع دليل على وجوبها، ولذلك قال علي بن أبي طالب عندما طلبوا منه أن يستخلف: «أترككم كما ترككم رسول الله صلى الله عليه وسلم، فإن كان فيكم خير جمعكم الله على خيركم، كما جمعنا على خيرنا أبي بكر»[1].

* **وبالنسبة إلى الدليل الثامن:**

إن هذا منقوض بأن الشاهد لا قدرة له على التصرف فيمن شهد عليه، ومع هذا، فإن القاضي بشهادة الشاهد يصير متمكناً من التصرف في المشهود عليه، وهكذا أمر الإمامة[2].

* **وبالنسبة إلى الدليل التاسع:**

إنه لا يبعد أن يكون اختيار الأمة كاشفاً عن كون من اختاروه نائب الله تعالى ونائب رسوله[3].

وبعد، فبهذا نتبين أن ادعاء الإمامية أن الإمامة لا طريق لها إلا النص، ادعاء لا يستند إلى الأدلة الصحيحة، ومع أنه كان يكفي إجماع الصحابة على انعقاد الإمامة بالاختيار في الرد على شبه الإمامية، إلا أننا نرى العلماء لم يكتفوا بهذا، بل تعقبوا كل شبهة من الشبه التي حاول الإمامية أن يقووا بها مذهبهم في النص وأجابوا عليها، حتى تجرد في النهاية رأي الإمامية من كل ما يمكن أن يعتمد عليه.

---

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء المتم العشرين القسم الأول في الإمامة ص ٣١٧.

(٢) الأربعين في أصول الدين، لفخرالدين الرازي، ص ٤٣٩.

(٣) نفس المصدر السابق، ص ٤٣٩.

هل ثبت نص من رسول الله ﷺ
على إمامة علي بن أبي طالب رضي الله عنه

تحقيق المذاهب:

ذهب الشيعة الإمامية[1] إلى أن الرسول صلى الله عليه وسلم نص على خلافة علي بن أبي طالب رضي الله عنه، تارة بالنص الخفي وهو الذي لا يعلم المراد منه بالضرورة، وتارة بالنص الجلي[2]، يقول أبو الحسن الأشعري[3]: «وهم ـ أي الإمامية ـ يجمعون على أن النبي صلى الله عليه وسلم نص على استخلاف علي بن أبي طالب باسمه، وأظهر ذلك وأعلنه، وأن أكثر الصحابة ضلوا بتركهم الاقتداء به بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، وأن الإمامة لا تكون إلا بنص وتوقيف. وأنها قرابة، وهم يبررون وجوب النص بقولهم[4]: «ما كان في الدين والإسلام أمر أهم من تعيين الإمام حتى تكون مفارقته الدنيا على فراغ قلب من أمر الأمة. فإنه إذا بعث لرفع الخلاف، وتقرير الوفاق، فلا يجوز أن يفارق الأمة ويتركهم هملاً، يرى كل واحد منهم رأياً ويسلك كل واحد طريقاً لا يوافقه في ذلك غيره، بل يجب أن يعين شخصاً هو المرجوع إليه وينص على واحد هو الموثوق به والمعول عليه، وقد عين علياً عليه السلام في مواضع تعريضاً وفي مواضع تصريحاً»[5].

---

(١) سموا بالإمامية لأنهم يقولون بالنص على إمامة علي بن أبي طالب، ويسمون أيضاً بالرافضة لأنهم رفضوا إمامة أبي بكر وعمر، أو لأنهم رفضوا زيد بن علي.

(٢) شرح السعد على المقاصد، كلاهما لسعد الدين التفتازاني، ج ٢ ص ٢٠٧.

(٣) مقالات الإسلاميين، الجزء الأول ص ٨٧.

(٤) الملل والنحل، للشهرستاني، الجزء الأول ص ٢١٨ وما بعدها.

(٥) يدعون أن من مواضع التعريض أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث علي بن أبي طالب لقراءة سورة براءة في الموسم حين أنزلت، وكان قد بعث قبل علي أبا بكر ثم أوحى إليه ليبلغه رجل منك فبعث علياً ليكون هو القارىء المبلغ، وأيضاً فإنه لم يعرف أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد قدم أحداً على علي بن أبي طالب، وأما أبو بكر وعمر فقدم عليهما في غزاتين أسامة بن زيد مرة، وعمرو بن العاص مرة أخرى، =

فهذا إذاً هو رأي الشيعة الإمامية، وأما الشيعة الزيدية[1] فإننا نلاحظ أن بعض العلماء عند حكايته مذهبهم يقع في خطأين:

أولهما: الخلط بين المذهب كما كان يعلنه الإمام زيد، وبين مذاهب بعض الطوائف التي انقسمت إليها فرقة الزيدية، مع أن مذاهب بعض هذه الطوائف قد انحرفت كثيراً عن مذهب الإمام زيد رضي الله عنه.

ثانيهما: عدم التفصيل في حكاية مذاهب الزيدية كما أعلنتها كل طائفة منهم، وإدخال جميع طوائفهم تحت مذهب واحد عند الكلام على رأيهم في النص على إمامة علي رضي الله عنه، مع أن هذا يخالف الواقع مخالفة بينة. فإنهم عندما تفرقوا بعد الإمام زيد إلى فرق متعددة أصبح لكل فرقة منهم رأي أعلنته على الملأ، ووجد خلاف كبير بين آرائهم، خلاف يوجب أن تفرد كل طائفة منهم عند حكاية آرائهم في مسألة النص بالذات عن باقي الطوائف الأخرى[2].

والواقع أن الإمام زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، وهو الزعيم الذي تنتسب إليه فرقة الزيدية من الشيعة لم يكن يرى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد نص على إمامة علي بن أبي طالب، لا نصاً خفياً، ولا نصاً جلياً، وكل ما في الأمر أنه يعتقد كسائر الشيعة أن علياً هو أفضل صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكان الأولى بالإمامة من أبي بكر

= ويدعون أن من مواضع التصريح قوله صلى الله عليه وسلم: «من يبايعني على روحه وهو وصيي وولي هذا الأمر من بعدي، فلم يبايعه أحد إلا علي. انظر: مقدمة ابن خلدون، ص ١٦٤.

(١) انقسمت الشيعة إلى ثلاث فرق إمامية وزيدية وغلاة، وعند كلامنا على آراء الشيعة نغفل رأي الغلاة، لشذوذهم وقولهم في علي قولاً عظيماً خرجوا به عن دائرة الإيمان.

(٢) من هؤلاء العلماء الذين وقعوا في هذا الخطأ العلامة سعدالدين التفتازاني حيث يقول في شرح السعد على المقاصد، ج ٢ ص ٢٠٧: «وقيل نص (أي النبي صلى الله عليه وسلم) على علي رضي الله عنه، وهو مذهب الشيعة، أما النص الخفي وهو الذي لا يعلم المراد منه بالضرورة فبالاتفاق، وأما النص الجلي فعند الإمامية دون الزيدية».

رضي الله عنها، إلا أن صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم قد اختاروا أبا بكر خليفة لرسول الله صلى الله عليه وسلم لمصلحة اقتضت ذلك، فقد قال الإمام زيد[1]: «كان علي بن أبي طالب أفضل الصحابة، إلا أن الخلافة فوضت إلى أبي بكر لمصلحة رأوها، وقاعدة دينية راعوها من تسكين ثائرة الفتنة، وتطبيب قلوب العامة، فإن عهد الحروب التي جرت في أيام النبوة كان قريباً وسيف أمير المؤمنين علي عليه السلام عن دماء المشركين من قريش لم يجف بعد، والضغائن في صدور القوم من طلب الثأر كما هي، فما كانت القلوب تميل إليه كل الميل، ولا تنقاد له الرقاب كل الانقياد، وكانت المصلحة أن يكون القيام بهذا الشأن من عرفوه باللين والتودد، والتقدم بالسن والسبق في الإسلام، والقرب من رسول الله صلى الله عليه وسلم، ألا ترى أنه لما أراد في مرضه الذي مات فيه تقليد الأمر عمر بن الخطاب زعق الناس وقالوا: لقد وليت علينا فظاً غليظاً. فما كانوا يرضون بأمير المؤمنين عمر لشدة وصلابة وغلظ له في الدين، وفظاظة على الأعداء حتى سكنهم أبو بكر رضي الله عنه» فهذا النص يفيد أن الإمام زيداً لم يكن يعتقد أن هناك نصاً خفياً أو جلياً من رسول الله صلى الله عليه وسلم على إمامة علي بن أبي طالب.

هذا هو رأي الإمام زيد نفسه، ومن المعروف أن الزيدية افترقت بعد ذلك إلى ثلاث فرق[2] هي: الجارودية، والسليمانية، والبترية أو الصالحية.

فأما الجارودية فهم أتباع أبي الجارود، وهم يذهبون إلى أن النبي صلى الله عليه وسلم نص على إمامة علي بن أبي طالب بالوصف دون التسمية، فكان الإمام من بعد الرسول صلى الله عليه وسلم، وأن الناس قد ضلوا وكفروا بتركهم الاعتراف به إماماً بعد الرسول صلى الله عليه وسلم واختاروا أبا بكر،

---

(١) الملل والنحل، للشهرستاني، الجزء الأول ص ٢٠٨ و ٢٠٩.

(٢) الملل والنحل، للشهرستاني، بهامش الفصل في الفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم، الجزء الأول ص ٣١١ وما بعدها.

والجارودية بهذا تخالف الإمام زيداً رضي الله عنه حيث كان مع تفضيله علي بن أبي طالب يتولى أبا بكر وعمر(١).

وأما السليمانية أو الجريرية فهم أتباع سليمان بن جرير، وهو يذهب إلى أن الإمامة شورى بين الناس، ويثبت إمامة أبي بكر وعمر باختيار الأمة، وإن كانت الأمة في رأيه قد أخطأت في مبايعتهما مع وجود علي بن أبي طالب وهو أفضل منهما والأولى بالإمامة، ولكن هذا الخطأ من الأمة خطأ اجتهادي لا يبلغ درجة الفسق، وقد كفر سليمان بن جرير هذا عثمان بالأحداث التي أحدثها وكذلك كفر عائشة وطلحة والزبير ومعاوية لأنهم قاتلوا علي بن أبي طالب.

وأما البترية أو الصالحية، وهم الذين ينتسبون إلى كثير النوى الأبتر والحسن بن صالح بن حي، اللذين اتفقا على مذهب واحد، وقالا في الامامة كما قال السليمانية إلا أنهما توقفا في أمر عثمان هل هو كافر أو مؤمن، فقالا: إننا إذا سمعنا الأخبار الواردة في حقه وأنه من العشرة المبشرين بالجنة قلنا: إنه يجب أن يحكم بصحة إسلامه وإيمانه وكونه من أهل الجنة، وإذا رأينا الأحداث التي أحدثها قلنا: يجب الحكم بكفره، فتحيرنا في أمره وتوقفنا في حاله، ووكلناه إلى أحكم الحاكمين، وأما علي بن أبي طالب فهو أفضل الصحابة وأولاهم بالإمامة إلا أنه سلم أمر الإمامة إليهم راضياً فنحن راضون بما رضي، مسلمون لما سلم، ولو لم يرض علي بذلك لكان أبو بكر من الهالكين.

وبهذا يتبين أن الإمام زيداً لا يذهب إلى القول بالنص على إمامة علي، وإن فرق الزيدية منها ما وافقه في هذا الرأي وهو عدم القول بالنص على إمامة

---

(١) افترقت الجارودية إلى فرقتين: فرقة ذهبت إلى أن علي بن أبي طالب نص على إمامة الحسن، وأن الحسن نص على إمامة الحسين، ثم بعد ذلك فالإمامة شورى في ولد الحسن والحسين، فمن خرج منهم يدعو إلى سبيل ربه وكان عالماً فاضلاً فهو الإمام، والفرقة الثانية تزعم أن النبي صلى الله عليه وسلم نص على «الحسن» بعد «علي» وعلى «الحسين» بعد الحسن» ليقوم واحد بعد واحد، مقالات الإسلاميين، للأشعري، الجزء الأول ص ١٣٣ و ١٣٤.

علي، وهي فرقة السليمانية، وإن كانوا مع هذا قد اشتطوا فكفروا عثمان وعائشة وطلحة والزبير رضي الله عنهم، ووافقه أيضاً البترية أو الصالحية في عدم القول بالنص، ومن الزيدية من خالفه فيما ذهب إليه، واعتقد أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد نص على إمامة علي وهي طائفة الجارودية.

ومن هنا فإن القول بأن الزيدية على الإطلاق لا تقول بالنص، أو القول بأنهم يقولون بالنص الخفي قول بعيد عن حقيقة مذهب الإمام زيد وبعض طوائف الفرقة التي تنتسب إليه، والواجب عند التعرض لذكر آراء الزيدية في مسألة النص أن يبين رأي الإمام زيد، ورأى كل طائفة من طوائف فرقة الزيدية، ما دامت هذه الآراء متلاقية في ناحية ومتنافرة في ناحية أخرى.

هذا، وقد بذل الشيعة الإمامية كل جهودهم لإثبات نظريتهم في النص، حتى إنهم اتهموا رسول الله صلى الله عليه وسلم بالتردد في تبليغ أمر الله، فزعموا أنه صلى الله عليه وسلم أمر بتبليغ الأمة أن علياً هو الإمام من بعده ولكنه خاف النتيجة التي يمكن أن يؤدي إليها هذا التبليغ، فلم يسارع بإبلاغ الناس أمر ربه إلا بعد أن تواعده الله عزوجل بالعذاب إن لم يبلغ ما أمر به، يقول القاضي أبوحنيفة النعمان بن محمد بن منصور أحد دعاة الشيعة الإسماعيلية وهي إحدى أشهر فرقتين من الفرق التي انقسمت إليها فرقة الإمامية، يقول في كتابه «دعائم الإسلام»[1]: «وروينا عن أبي جعفر محمد بن علي أن رجلاً قال له: يا ابن رسول الله إن الحسن البصري حدثنا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: إن الله أرسلني برسالة فضاق بها صدري، وخشيت أن يكذبني الناس، فتواعدني إن لم أبلغها أن يعذبني، قال له أبوجعفر فهل حدثكم بالرسالة؟ قال: لا، قال: أما والله إنه ليعلم ما هي ولكنه كتمها متعمداً، قال الرجل: يا ابن رسول الله، جعلني الله فداك، وما هي؟ فقال: إن الله تبارك وتعالى أمر المؤمنين بالصلاة في كتابه، فلم يدروا ما الصلاة، ولا كيف

---

(١) دعائم الإسلام، للقاضي أبي حنيفة النعمان بن محمد بن منصور، ج ١ ص ١٤، ص ١٥.

يصلون، فأمر الله عزوجل محمداً نبيه صلى الله عليه وسلم أن يبين لهم كيف يصلون، فأخبرهم بكل ما افترض الله عليهم من الصلاة مفسراً، وفرض الصلاة في القرآن جملة، ففسرها رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأمر بالزكاة فلم يدروا ما هي ففسرها رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأعلمهم بما يؤخذ من الذهب والفضة، والإبل والبقر، والغنم، والزرع، ولم يدع شيئاً مما فرض الله من الزكاة إلا فسره لأمته، وبينه لهم، وفرض عليهم الصوم فلم يدروا ما الصوم، ولا كيف يصومون، ففسره لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم وبين لهم ما يتقون في الصوم، وكيف يصومون، وأمر بالحج فأمر الله نبيه صلى الله عليه وسلم أن يفسر لهم كيف يحجون، حتى أوضح لهم ذلك في سنته، وأمر الله عزوجل بالولاية فقال: ﴿إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون﴾ ففرض الله ولاية ولاة الأمر، فلم يدروا ما هي، فأمر الله نبيه عليه السلام أن يفسر لهم ما الولاية مثل ما فسر لهم الصلاة والزكاة، والصيام والحج، فلما أتاه ذلك من الله عزوجل ضاق به رسول الله صلى الله عليه وسلم ذرعاً وتخوف أن يرتدوا عن دينه، وأن يكذبوه، فضاق صدره، وراجع ربه، فأوحى إليه ﴿يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس﴾ فصدع بأمر الله، وقام بولاية أمير المؤمنين علي بن أبي طالب صلى الله عليه وسلم يوم غدير خم».

ويقول الكليني في كتابه «الكافي» الذي يعتبره الإمامية أحد كتبهم المعتمدة كلاماً مثل ذلك[1].

ونفس هذه الدعوى يرددها المحدثون من الإمامية، فهذا هو محمد الحسين آل كاشف الغطاء يقول[2]: «ويعتقد الإمامية أن الله سبحانه أمر نبيه بأن ينص على علي، وينصبه علماً للناس من بعده، وكان النبي يعلم أن ذلك سوف يثقل

---

(١) انظر: الكافي، لأبي جعفر محمد بن يعقوب الكليني، ج ٢ من كتاب الحجة الورقة رقم ٦٥.

(٢) أصل الشيعة وأصولها، ص ١٣٤.

على الناس، وقد يحملونه على المحاباة والمحبة لابن عمه وصهره، ومن المعلوم أن الناس ذلك اليوم، وإلى اليوم ليسوا في مستوى واحد من الإيمان، واليقين بنزاهة النبي وعصمته عن الهوى والغرض، ولكن الله سبحانه لم يعذره في ذلك، فأوحى إليه: ﴿يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته﴾ فلم يجد بداً من الامتثال بعد هذا الإنذار الشديد، فخطب الناس عند منصرفه من حجة الوداع في غدير خم فنادى وجلهم يسمعون: من كنت مولاه فهذا علي مولاه إلى آخر ما قال، ثم أكد ذلك في مواطن أخرى تلويحاً وتصريحاً.

بل إننا لنجد أن الجرأة في الباطل، قد بلغت ببعض الإمامية الاثني عشرية وهو سلطان محمد الخراساني، أن يدعي في كتابه «بيان السعادة في مقامات العبادة» أن آية: ﴿يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك﴾ الآية، قد حرفت في مصاحف أهل السنة، وأن القراءة الصحيحة كانت يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك في علي»[١].

من الذي وضع مذهب النص الجلي؟

يجب أن نقرر في البدء أن عصر الصحابة والتابعين قد انقضى ولم يشتهر بينهم نص جلي على إمامة علي بن أبي طالب، ولم يثبت ممن تتوفر فيهم الثقة من المحدثين مع أنهم كانوا يميلون إلى علي بن أبي طالب، ونقلوا الكثير من الأحاديث التي تظهر مناقبه وكمالاته في أمور الدين والدنيا[٢].

والملاحظ أن العلماء عند كلامهم على نشوء هذا النص الجلي نجد بعضهم ينسب اختراعه إلى هشام بن الحكم[٣] ويقرر أن ابن الراوندي[٤] وأبا عيسى

---

(١) انظر: التفسير والمفسرون، للدكتور محمد حسين الذهبي، ج ٢ ص ٢٢١، ٢٢٢.

(٢) شرح السعد على المقاصد، كلاهما لسعدالدين التفتازاني، ج ٢ ص ٢٠٨.

(٣) انظر: تعريفاً به ص ٢٩ من هذا البحث.

(٤) هو أبو الحسين أحمد بن يحيى بن محمد بن إسحاق الراوندي، اشتغل بعلم الكلام حتى كان أحذق أهل زمانه به، وكان في أول أمره حسن السيرة، إلا أنه بعد ذلك أظهر من الأمور ما يبرره الاعتقاد بكفره، وفي الفهرست لابن النديم: «وقد حكى عن جماعة أنه

الوراق بعد أن وضع هشام بن الحكم مذهب النص الجلي، قد قاما بنصرة هذا المذهب، ونجد البعض الآخر يؤكد أن واضع هذا المذهب هو ابن الراوندي، وأبو عيسى الوراق وأن هشاماً هذا بريء من وضعه، وممن نحا النحو الأول سعدالدين التفتازاني فقد قال في شرحه على المقاصد[1]: «والظاهر ما ذكره المتكلمون من أن هذا المذهب أعني دعوى النص الجلي، مما وضعه هشام بن الحكم ونصره ابن الراوندي، وأبو عيسى الوراق وأضرابهم» وبينما نرى التفتازاني يقرر هذا، نرى عبدالجبار بن أحمد ينقل عن شيخه أبي علي الجبائي أنه «بين أن من يدعي هذا النص لا سلف له، وأن أحداً لم يدع ذلك قبل أبي عيسى الوراق وابن الراوندي، وأن هشام بن الحكم لم يدع في كتابه ذلك»[2].

ونحن نقول: إن هشام بن الحكم له ثلاثة كتب تناول فيها موضوع الإمامة، كما تشير إلى هذا أسماؤها، وهي: كتاب الإمامة، وكتاب اختلاف الناس في الإمامة، وكتاب الوصية والرد على من أنكرها[3]، فأي هذه الكتب الثلاثة يقصده أبو علي الجبائي في قوله: إن هشام بن الحكم لم يدع النص في

= تاب عند موته مما كان منه وأظهر الندم واعترف بأنه إنما صار إلى ما صار إليه حمية وأنفة من جفاء أصحابه وتنحيتهم إياه من مجالسهم، وأكثر كتبه الكفريات ألفها لأبي عيسى بن لاوى اليهودي الأهوازي، وفي منزل هذا الرجل توفي، مما ألفه من الكتب الملعونة كتاب يحتج فيه على الرسل عليهم السلام، ويبطل الرسالة، ونقضه هو على نفسه.. كتاب يطعن فيه على نظم القرآن نقضه عليه الخياط، وأبو علي الجبائي، ونقضه هو على نفسه.. ومن كتب صلاحه كتاب الأسماء والأحكام وكتاب الابتداء والإعادة وكتاب الإمامة» وذكر ابن خلكان أنه صنف نحواً من مائة وأربعة عشر كتاباً، وكانت وفاته سنة ٢٤٥هـ وقيل سنة ٢٥٠هـ. انظر: الفهرست، لابن النديم، ص ٤ من تكملة الفهرست؛ وانظر أيضاً: وفيات الأعيان، لابن خلكان، الجزء الأول، ص ٧٨.

(١) الجزء الثاني، ص ٢٠٨.

(٢) المغني في أبواب التوحيد والعدل، للقاضي عبدالجبار، الجزء المتم العشرين القسم الأول في الامامة ص ٢٧٣.

(٣) انظر الفهرست، لابن النديم، الفن الثاني من المقالة الخامسة ص ٢٥٠.

كتابه؟ بالقطع ليس مراده كتاب الوصية والرد على من أنكرها، فهذا الكتاب يدل بعنوانه صراحة على أن مؤلفه قصد به إثبات الوصية أي النص على إمامة علي بن أبي طالب، وإذا كان الأمر كذلك فهو بلا شك قاصد أحد الكتابين الآخرين، وهما كتاب الإمامة وكتاب اختلاف الناس في الإمامة، ولو كان هذان الكتابان بأيدينا الآن لأمكن أن يكون الاطلاع عليهما هو الفيصل فيما إذا كان هشام بن الحكم قد ادعى هذا النص أو لم يدعه، ولكنهما مع الأسف ليسا بأيدينا، ولعلهما فقدا مع ما فقد من التراث الهائل الذي ضاع من الفكر الإسلامي، وغالب الظن أن أبا علي الجبائي لم ينف عن هشام ادعاء النص في كتابه إلا بعد أن اطلع على هذا الكتاب الذي يقصده، أو لقي من اطلع عليه، أو وثق فيمن بلغه ذلك، وإذا كان هذا هو غالب الظن بالنسبة إلى أبي علي الجبائي، فغالب الظن أيضاً أن المتكلمين الذين قرروا أن هشاماً هو واضع دعوى النص الجلي لم يقرروا هذا إلا بمستند يؤكد ما يذهبون إليه، وحينئذٍ فيمكن أن يقال: إن هشام بن الحكم هو الذي وضع مذهب النص الجلي على إمامة علي بن أبي طالب، وأخرج كتاباً ضمنه هذا المذهب، هو كتاب الوصية والرد على من أنكرها، لكن هذا الكتاب لم يصل إلى علم أبي علي الجبائي، ووصل إليه كتاب آخر تناول فيه هشام أيضاً موضوع الإمامة هو كتاب الإمامة أو كتاب اختلاف الناس في الامامة[1]، واعتقد أبو علي الجبائي أن كل أفكار هشام بن الحكم التي تتصل بموضوع الإمامة قد أودع كتابه هذا الذي وصل إليه إياها، ولما لم يتكلم فيه هشام عن الوصية كان هذا داعياً لأبي علي الجبائي أن يقول: «إن هشام بن الحكم لم يدع في كتابه ذلك» وعلى هذا فالنتيجة التي نصل إليها ــ بغالب الظن ــ هي قولنا مع التفتازاني: «إن دعوى النص الجلي

---

(١) من الممكن أن يقول قائل: إن كتاب اختلاف الناس في الإمامة يشير إلى أن مؤلفه تناول فيه مسألة النص على الإمام، ولكننا نقول: إنه يجوز ألا يكون قد تعرض لبيان المذاهب في مسألة النص على الإمام، بل كان هذا الكتاب لبيان اختلاف الناس في منصب الإمامة. هل يجب أم لا؟ وهل هو واجب على الله أم على الناس كما وضحنا هذا الخلاف سابقاً عند الكلام على نصب الإمام.

مما وضعه هشام بن الحكم، ونصره ابن الراوندي وأبو عيسى الوراق وأضرابهم، وإنه لمما يؤكد مما نذهب إليه هو أن ابن حزم قد نقل عن هشام بن الحكم قولاً يتهم فيه صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضي الله عنهم بأنهم كتموا النص على إمامة علي، فقد قال ابن حزم[1]: «وقال هشام بن الحكم كيف يحسن الظن بالصحابة أن لا يكتموا النص على علي، وهم قد اقتتلوا وقتل بعضهم بعضاً، فهل يحسن بهم الظن في هذا»[2] فهذا القول من هشام بن الحكم دليل قوي على أنه كان يرى أن إمامة علي بن أبـي طالب لم تكن إلا بنص من رسول الله صلى الله عليه وسلم، وعلى هذا فهشام بن الحكم هو أول من وضع مذهب النص الجلي على إمامة علي.

إلا أننا قبل أن نترك هذه المسألة نحب أن نجيب عن سؤال هو: هل فكرة النص على إمامة علي بن أبـي طالب لم يثرها أحد مطلقاً قبل هشام بن الحكم؟ الواقع أن هناك من النصوص ما يدل دلالة قاطعة على أن فكرة النص على إمامة علي بن أبـي طالب قد أثارها البعض عقب وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقد روى البخاري[3] عن الأسود قال: ذكروا عند عائشة أن علياً رضي الله عنهما كان وصياً، فقالت، متى أوصى إليه وقد كنت مسندته إلى صدري أو قالت

---

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج ٤ ص ١٠١.

(٢) رد ابن حزم على كلام هشام بن الحكم فقال: لو علم الفاسق أن هذا القول أعظم حجة عليه لم ينطق بهذا السخف، لأن علي بن أبـي طالب رضي الله عنه أول من قاتل حين افترق الناس، فكل ما لحق المقتتلين منهم من حسن الظن بهم، أو من سوء الظن بهم فهو لاحق لعلي في قتاله، ولا فرق بينه وبين سائر الصحابة في ذلك كله.. فإن خصه متحكم كان كمن خص غيره منهم متحكماً ولا فرق، وأيضاً فإن اقتتالهم رضي الله عنهم أوكد برهان على أنهم لم يغاروا على ما رأوه باطلاً، بل قاتل كل فريق منهم على ما رأوه حقاً، ورضي بالموت دون الصبر على خلاف ما عنده، وطائفة منهم قعدت إذ لم تر الحق في القتال، فدل على أنه لو كان عندهم نص على علي أو عند واحد منهم لأظهروه أو لأظهره كما أظهروا ما رأوا أن يبذلوا أنفسهم للقتال والموت دونه. انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم، ج ٤ ص ١٠١ و١٠٢.

(٣) صحيح البخاري، الجزء الرابع ص ٣ طبع مطابع الشعب.

حجري[1]، فدعا بالطست. فلقد انخنث في حجري فما شعرت أنه قد مات، فمتى أوصى إليه؟». وأخرج الإمام أحمد[2] عن علي: «أنه قال يوم الجمل: لم يعهد إلينا رسول الله صلى الله عليه وسلم عهداً نأخذ به في الإمارة، ولكن شيء رأيناه من قبل أنفسنا».

فهذان النصان يدلان على أن بعض الناس قد ظنوا أن الرسول صلى الله عليه وسلم نص على إمامة علي رضي الله عنه، والظاهر أن من ظن ذلك قد ظنه لما علم أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان قد هم فعلاً بأن يكتب لهم كتاباً لن يضلوا بعده، فلما أكثروا اللغط والاختلاف عنده قال: «قوموا عني فما أنا فيه خير مما تدعوني إليه»، والظاهر أن بعض الناس لما سمع هذا لم يسمع به كاملاً، فظن أن الوصية قد تمت واستنتج أن يكون الموصى إليه هو علياً باعتبار أنه ابن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم، ودواعي الوصية إليه ــ إن وجدت هذه الوصية ــ موجودة فيه.

فعلى هذا نستطيع أن نقول: إنه قد أثيرت مسألة النص على إمامة علي بن أبي طالب عقب موت الرسول صلى الله عليه وسلم وفي زمن الصحابة، إلا أن النص على علي باعتباره نصاً جلياً لا خفياً ومذهباً يلتزمه أناس يدافعون عنه ويعملون بشتى الأساليب على فرضه على الناس ديناً وفكراً، لم يظهر بهذه الصورة إلا على يد هشام بن الحكم كما بينّا سابقاً، وتلقفه منه ابن الراوندي وأبو عيسى الوراق وأضرابهم فبذلوا غاية جهدهم في الترويج لهذه البدعة.

هذا، وقد لاقت دعوى النص، أو دعوى الوصية القبول الأعظم بين المتشيعين لعلي وآله، وبخاصة بين الفرس الذين دخلوا في الإسلام، فآمنوا بقداسة آل البيت إيمانهم بقداسة الملوك الذين كانوا يدينون بالطاعة لهم قبل دخولهم في الإسلام، حتى إن بعض الباحثين يرجع العقيدة الشيعية إلى أساس

---

(١) حجر الإنسان بالفتح وقد يكسر حضنه.

(٢) نقلاً عن المحدث الفقيه أحمد بن حجر الهيثمي في الصواعق المحرقة في الرد على أهل البدع والزندقة، ص ٤٨.

فارسي، ومن هذا البعض الأستاذ «دوزي» الذي يعلل ذلك بأن العرب تدين بالحرية، والفرس يدينون بالملك وبالوراثة في البيت المالك، ولا يعرفون معنى لانتخاب الخليفة. وقد مات محمد ولم يترك ولداً فأولى الناس بعده ابن عمه علي بن أبي طالب، فمن أخذ الخلافة منه كأبي بكر وعمر وعثمان والأمويين فقد اغتصبها من مستحقها، وقد اعتاد الفرس أن ينظروا إلى الملك نظرة فيها معنى إلهي، فنظروا هذا النظر نفسه إلى علي وذريته، وقالوا: إن طاعة الإمام أول واجب وأن إطاعته إطاعة لله[1].

أدلة الشيعة على دعوى النص والرد عليها:

اعتمد الشيعة على كثير من الأحاديث التي لا توجد إلا في كتبهم ولا يعرفها جهابذة علم الحديث، وادعوا التواتر في هذه الأخبار، بناءعلى أنها اشتهرت بينهم ودارت كثيراً على ألسنتهم، والتفتوا إلى آيات من الكتاب الحكيم، ففسروها على حسب أهوائهم.

ونحن هنا لن نذكر للشيعة إلا الدليل الذي نرى أنه من القوة بحيث يستحق أن يرد عليه، وأما الدليل الذي نرى فيه غير ذلك، فلن نذكره اكتفاء بأنه ظاهر الوهن وحتى لا يكون التطويل لغير داع ملح إلى ذلك، وسنذكر هذه الأدلة، ثم نتبعها بردود العلماء عليها كما هي الخطة التي درجنا عليها في كل ما شابه هذه المسألة، وهذه هي أقوى أدلتهم:

أولاً:

حاول الشيعة الإمامية أن يثبتوا أنه لا يتصور أن يفارق الرسول صلى الله عليه وسلم الحياة قبل أن يوصي بالإمامة، ثم رتبوا على ذلك أمراً آخر، فقالوا: إنه ما دام الرسول صلى الله عليه وسلم قد أوصى بالإمامة فالذي أوصى له هو علي بن أبي طالب، واستدلوا على الأمر الأول وهو عدم تصور أن يفارق الرسول صلى الله عليه وسلم الحياة إلا وقد وصى بالإمامة بعدة أمور:

---

(١) فجر الإسلام، للأستاذ أحمد أمين، ص ٢٧٧.

الأول: أنه قد جرت عادة النبي صلى الله عليه وسلم ألا يخرج من المدينة إلا وقد استخلف عليها من يقوم بأمر المسلمين فيها، لم تتخلف عادته في ذلك ولا مرة واحدة، وإذا كانت هذه هي عادته في الحياة، فلا بد وأن يكون قد راعى ذلك بالنظر إلى الوقت الذي يتركهم فيه إلى الرفيق الأعلى، لأن رعاية مصالح المسلمين عند غيبته ممكنة وإن كانت شاقة إلا أنها بعد مماته غير ممكنة.

الثاني: أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال: «إنما أنا لكم مثل الوالد لولده، فإذا ذهب أحدكم إلى الغائط، فلا يستقبل القبلة ولا يستدبرها» الحديث، وكما أنه يجب على الوالد المشفق على أولاده رعاية مصالحهم حال حياته، فإنه يجب عليه أيضاً رعايتها بعد مماته لئلا يضيعوا، ومن المعلوم أن الرسول صلى الله عليه وسلم لو لم ينص على من يلي أمرهم بعده لضاعوا في دينهم ودنياهم، فوجب القطع بأنه قد نص على الإمام بعده.

الثالث: من المعلوم أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد بالغ في الشفقة على أمته وأرشدها إلى كل ما هو أصلح حتى في الصغير من الأمور لدرجة أن علمهم في كيفية الاستنجاء ثلاثين أدباً، وإذا كان الأمر كذلك، وإذا كانت خلافة الرسول صلى الله عليه وسلم تتوقف عليها أعظم المصالح في الدين والدنيا أفلا تكون أولى باهتمام الرسول صلى الله عليه وسلم بها، ولا يترك أمته إلا وقد أرشدهم إلى من سيلي أمورهم بعده؟

الرابع: إن الرسول صلى الله عليه وسلم لم ينتقل إلى الرفيق الأعلى إلا وقد كمل الدين كما قال سبحانه: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي﴾ وإذا كانت الإمامة أعظم أركان الدين، فلا بد وأن تكون هي الأخرى قد تمت قبل وفاته، ولا يمكن أن تكون قد تمت إلا إذا كان الرسول صلى الله عليه وسلم قد نص على من يكون إماماً بعده.

ثم قالوا: فهذه الأمور الأربعة تدل دلالة واضحة على أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد نص في حياته على شخص معين يلي أمر الأمة بعده، وإذا ثبت هذا فنقول لا يجوز أن يكون هذا الشخص هو أبا بكر، لأنه لو كان

هو لكان توقيفه أمر توليته على البيعة من أعظم المعاصي التي تقدح في إمامته، وإذا كانت الأمة قد أجمعت على أن الإمام بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم إما علي، وإما أبو بكر، وإما العباس، وأبو بكر والعباس لم يكونا صالحين للإمامة، لأنه ثبت أن الإمام لا بد وأن يكون واجب العصمة، والأمة كلها مجمعة على أن أبا بكر والعباس لم يكونا واجبي العصمة فتعين أن يكون الإمام بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم هو علي بن أبي طالب حتى لا يخرج الحق عن قول كل الأمة[1].

ثانياً:

قال الله سبحانه: ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾ فأمر سبحانه بإطاعة أولي الأمر أمراً جازماً، وذلك يوجب ألا يأمر أولو الأمر إلا بالطاعة، لأنهم لو أمروا بالمعصية لكنا مأمورين بالمعصية حيث أمرنا بإطاعتهم وذلك باطل، وإذا ثبت هذا، علمنا أن أولى الأمر الذين أمرنا بإطاعتهم في هذه الآية لا يأمرون بالمعصية، أي لا يأمرون إلا بالطاعة، وذلك يقتضي أن يكون أولو الأمر في هذه الآية شخصاً واجب العصمة فثبت من هذا أن الإمام يجب أن يكون واجب العصمة، وكل من قال بذلك قال إنه علي بن أبي طالب رضي الله عنه[2].

ثالثاً:

قال الله سبحانه: ﴿يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين﴾ فهذا أمر بأن نكون مع الصادقين، والأمر بالكون مع الصادقين، مشروط بوجود من يعلم قطعاً صدقه. والذي يعلم قطعاً صدقه هو الذي تجب له العصمة فثبت أننا مأمورون بأن نتابع شخصاً واحداً واجب العصمة، وكل من قال كذلك قال إنه علي بن أبي طالب[3].

---

(١) الأربعين في أصول الدين لمحمد بن عمر الرازي، ص ٤٤٥.
(٢) نفس المصدر السابق، ص ٤٤٥.
(٣) الأربعين في أصول الدين، لمحمد بن عمر الرازي، ص ٤٤٧.

رابعـــاً:

حديث الغدير، ويعتبر أقوى ما استدل به الإمامية[1] قالوا: «إن الرسول صلى الله عليه وسلم جمع الناس يوم غدير خم، وهو موضع بين مكة والمدينة بالجحفة، وذلك بعد رجوعه من حجة الوداع، وكان يوماً صائفاً حتى إن الرجل ليضع رداءه تحت قدميه من شدة الحر، وجمع الرحال وصعد عليه السلام عليها، وقال مخاطباً معاشر المسلمين: ألست أولى بكم من أنفسكم؟ قالوا: اللهم بلى، قال:

---

(1) خبر الغدير هو عمدتهم في الاستدلال على النص على إمامة علي بن أبي طالب وقد أدخلوا فيه الزيادات والكلمات المزورة التي تتفق مع ما يهدفون إليه. ونظم بعضهم القصائد التي تشير إلى حديث الغدير هذا، وطعنوا في الصحابة طعوناً لا تتفق مع العقيدة التي يدين بها المسلمون، ومن ذلك القصيدة التي نظمها إسماعيل بن محمد الحميري والتي يقول فيها:

عجبت من قوم أتوا أحمداً	بخطة ليس لها موضع
قالوا له لو شئت أعلمتنا	إلى من الغاية والمفزع
إذا توفيت وفارقتنا	وفيهم في الملك من يطمع
فقال لو أعلمتكم مفزعاً	كنتم عسيتم فيه أن تصنعوا
كصنع أهل العجل إذ فارقوا	هارون فالترك له أورع
ثم أتته بعده عزمة	من ربه ليس لها مدفع
أبلغ وإلا لم تكن مبلغاً	والله منهم عاصم يمنع
فعندها قام النبي الذي	كان بما يأمره يصدع
يخطب مأموراً وفي كفه	كف عليٌ نورها يلمع
رافعها أكرم بكف الذي	يرفع والكف التي ترفع
من كنت مولاه فهذا له	مولى فلم يرضوا ولم يقنعوا
وظل قوم غاظهم قوله	كأنما آنافهم تجدع
حتى إذا واروه في لحده	وانصرفوا عن دفنه ضيعوا
ما قال بالأمس وأوصى به	واشتروا الضر بما ينفع
وقطعوا أرحامهم بعده	فسوف يجبرون بما قطعوا
وأزمعوا مكراً بمولاهم	تباً لما كانوا به أزمعوا
لاهم عليه يردوا حوضه	غداً ولا هم لهم يشفع

انظر: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم، للألوسي، ج ٦ ص ١٧٢ و ١٧٣.

من كنت مولاه فعلي مولاه، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره، واخذل من خذله، قالوا: فهذا خبر صحيح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم دل على إمامة علي بن أبـي طالب رضي الله عنه، أما أن هذا خبر صحيح فلأن الأمة فيه على قولين: منهم من استدل به على فضائل علي رضي الله عنه، ومنهم من استدل به على إمامته، وذلك يقتضي اتفاقهم على قبول هذا الخبر، وكل خبر أجمعت الأمة على قبوله وجب أن نقطع بصحته.

وأما أن هذا الخبر قد دل على إمامة علي بن أبـي طالب فمن وجهين:

* **الوجه الأول:**

أن النبـي صلى الله عليه وسلم قال: «ألست أولى بكم من أنفسكم؟ قالوا: بلى، قال: فمن كنت مولاه فعلي مولاه» ومعنى هذا الحديث من كنت أولى به فعلي أولى به، وذلك لأن لفظ المولي يحتمل الأولى بدليل أنه ورد فعلاً بهذا المعنى في القرآن الكريم، في قوله سبحانه: ﴿مأواكم النار هي مولاكم﴾[1]، فقد قال المفسرون إن معنى الآية النار أولى بكم، وإذا كان لفظ المولى يحتمل الأولى كما بينا، فإما أن يكون محتملاً معنى آخر، أو لا يحتمل غير هذا المعنى، وعلى كلا الحالتين يجب أن يكون قوله صلى الله عليه وسلم: من كنت مولاه فعلي مولاه». معناه من كنت أولى به فعلي أولى به، أما على الحال التي لا يحتمل فيها لفظ المولى معنى آخر غير معنى الأولى ، فلأنه حينئذٍ يكون هذا اللفظ من قبيل المجمل[2] المحتاج إلى البيان والتفسير، وإذا كان الأمر

---

(١) سورة الحديد، آية ١٥.

(٢) المجمل هو اللفظ الذي خفي المراد منه بحيث لا يمكن إدراكه إلا ببيان من المتكلم به مثل ألفاظ الصلاة والزكاة والربا، فإنها كانت قبل ورود الشريعة معروفة عند العرب بمعان خاصة، فلما جاءت الشريعة الإسلامية، أرادت منها معاني أخرى كانت مبهمة عليهم، فوجب أن تبين لهم، ومثل اللفظ المشترك الموضوع لمعنيين أو لمعان متعددة، ولم توجد قرينة تعين أحد هذه المعاني، كما إذا أوصى شخص بثلث ماله لمواليه، وكان له عبيد أعتقهم، وأسياد أعتقوه، فإنه لا بد من الرجوع إليه ليبين المراد من الموالي في هذه الوصية.

انظر: الموجز في أصول الفقه، للشيخ عبدالجليل الفرنشاوي وآخرين، ص ١٧٣.

كذلك فالكلام المذكور في مقدمة الحديث وهو ذكر الأولى في قوله صلى الله عليه وسلم «ألست أولى بكم» يصلح بياناً له، فإذن سواء أكان اللفظ محتملاً معنى آخر غير معنى الأولى، أو غير محتمل، فالواجب هنا أن يكون المولى في الحديث معناه الأولى، وإذا ثبت أن قوله صلى الله عليه وسلم: «من كنت مولاه فعلي مولاه» معناه من كنت أولى به فعلي أولى به فإننا نقول: إن هذا يدل على الإمامة، لأنه يجب حمله على ثبوت الأولوية في جميع الأشياء، بدليل أنه يصح الاستثناء، والأولوية معناها أن نفاذ حكمه فيهم أولى من نفاذ حكمهم في أنفسهم، ولا معنى للإمامة غير هذا، فثبت أن هذا الحديث قد دل على إمامة علي بن أبـي طالب.

* **الوجه الثاني في بيان دلالة هذا الخبر على إمامة علي بن أبـي طالب:**

أن لفظ «المولى» قد جاء في لغة العرب بعدة معان منها: المعْتِق بصيغة الفاعل، والمعْتَق بصيغة المفعول، وابن العم، والحليف والناصر، والمتصرف، وليس المراد منه هنا المعتِق والمعتَق وابن العم والحليف بالإجماع[1]. ولا يجوز أن يكون المراد الناصر، لأن معنى الحديث على هذا من كنت ناصراً له فعلي ناصر له، وهذا معنى في غاية الظهور، فلا يليق بالرسول صلى الله عليه وسلم أن يجمع المسلمين ليقول لهم هذا المعنى الظاهر.

وإذا لم يجز أن يكون المراد بالمولى هو المعْتِق بصيغة اسم الفاعل أو المعْتِق بصيغة اسم المفعول أو ابن العم أو الحليف أو الناصر، فلم يبق إلا أن يكون

---

(١) فإن الحمل على المعتق بالكسر أو الجار أو ابن العم يؤدي إلى الكذب، لأن علياً ليس معتقاً لمن أعتقه الرسول وليس جاراً لمن كان النبـي جاره، وليس ابن عم لمن كان النبـي ابن عم له، فإنه صلى الله عليه وسلم ابن عم لجعفر بن أبـي طالب وعلي ليس كذلك لأنه أخو جعفر، ولا يصح الحمل على المعتق بالفتح والحليف لأن النبـي صلى الله عليه وسلم لم يكن معتقاً ولا حليفاً لأحد. انظر: المواقف، لعضدالدين الإيجي بشرحه للسيد الشريف الجرجاني وحاشيته المولى حسن حلبـي بن محمد شاه الفناري على المواقف وشرحه، الجزء الثامن ص ٣٦١.

المراد به هو المتصرف، وحينئذٍ يكون معنى الحديث من كنت متصرفاً فيه كان علي متصرفاً فيه، ولا معنى للإمامة إلا هذا[1].

خامساً: قول رسول الله صلى الله عليه وسلم لعلي رضي الله عنه: «أنت مني بمنزلة هارون من موسى». وهذا أيضاً خبر صحيح يدل على إمامة علي رضي الله عنه، فأما أنه خبر صحيح فكما تقدم في خبر «من كنت مولاه فعلي مولاه» وأما أنه يدل على إمامة علي رضي الله عنه فذلك مبني على عدة مقدمات:

أولها: أن هارون كان خليفة لموسى بعد موته لو بقي حياً بعده، وذلك لأنه كان خليفة له في حياته، بدليل قوله تعالى: ﴿وقال موسى لأخيه هارون اخلفني في قومي﴾[2]. وإذا كان خليفة له في حياته وجب أن يكون خليفه له بعد مماته على تقدير بقائه بعد موسى، لأن هارون لو لم يكن خليفة لموسى بعد مماته على تقدير حياة هارون، لكان معنى ذلك انعزال هارون عن الخلافة التي كانت له في حياة موسى، وفي ذلك الانعزال من الإهانة وإلحاق النقص بهارون ما لا يخفى، وذلك لا يليق بمنصب النبوة التي كانت حاصلة لهارون.

ثانيها: أن المنازل قسمان: منها ما هو حاصل، ومنها ما كونه بحيث لو بقي لحصل له، مثال ذلك: أن للابن مع الأب حالتين: الأولى إذا مات الأب أخذ الابن ميراثه، والثانية إذا لم يمت الأب بعد فالابن في هذه الحال وإن لم يأخذ ميراثه إلا أنه حصل للابن في هذا الوقت كونه بحيث لو مات الأب لورثه الابن، وإذا ثبت هذا فنقول: إن هارون لما توفي قبل موسى لم يصر خليفة بعده، ولكنه كان بحال لو بقي بعد موسى لكان خليفه له بعد موته.

ثالثها: أن قول الرسول صلى الله عليه وسلم: «أنت مني بمنزلة هارون من موسى» يتناول كل المنازل، ويدل على هذا أمران:

---

(١) الأربعين في أصول الدين، لمحمد بن عمر الرازي، ص ٤٤٩ و ٤٥٠؛ وانظر أيضاً: معالم أصول الدين، لنفس المؤلف، ص ١٧٤.

(٢) سورة الأعراف، آية ١٤٢.

الأول: أنه لو كان المراد منه منزلة واحدة مع أنها غير مذكورة لكان الحديث مجملاً، والإجمال خلاف الأصل، فيجب أن يحمل على جميع المنازل دفعاً للإجمال.

والثاني: أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال في آخر الحديث: «إلا أنه لا نبي بعدي» وهذا دليل على إثبات كل المنازل لهارون سوى هذه المنزلة الواحدة.

وإذا ثبتت هذه المقدمات الثلاث، فإنا نقول: إن هذا الخبر قد دل على أن جميع المنازل الحاصلة لهارون من موسى حاصلة لعلي رضي الله عنه من محمد صلى الله عليه وسلم، وقد ثبت أن من المنازل الحاصلة لهارون من موسى أنه كان بحيث لو بقي حياً بعده لكان خليفة له، وحينئذٍ فيجب أن يقال: إن من منازل علي من محمد صلى الله عليه وسلم أنه بحيث لو عاش بعده لكان خليفة له، ومعلوم أنه عاش بعده، فوجب أن يكون خليفة له، فهذا الحديث نص على إمامة علي رضي الله عنه.

لا يقال: إن هذا الخبر كان في واقعة طعن المنافقين في قصة غزوة تبوك[١] لأننا نقول: إن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب[٢].

سادساً: قال الله تعالى: ﴿إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون﴾ وهذه الآية نزلت باتفاق المفسرين في علي رضي الله عنه حينما سأله سائل أن يعطيه صدقة وهو راكع في صلاته فأعطاه خاتمه، وكلمة «إنما» في الآية مفيدة للحصر، ولفظ «الولي» كما يستعمل بمعنى الناصر يستعمل بمعنى المتصرف والأولى والأحق بذلك، فيقال مثال: أخو المرأة وليها،

---

(١) لما خرج النبي صلى الله عليه وسلم إلى غزوة تبوك استخلف علياً على المدينة، فأكثر أهل النفاق في ذلك، فقال علي: يا رسول الله أتتركني مع الأخلاف؟ فقال صلى الله عليه وسلم: «أما ترضى بأن تكون مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي».

(٢) معالم أصول الدين، لمحمد عمر الرازي، ص ١٧٥؛ وانظر أيضاً: الأربعين في أصول الدين، لنفس المؤلف، ص ٤٥٠، ٤٥١.

والسلطان ولي من لا ولي له، وفلان ولي الدم، ولا يوجد في اللغة معنى آخر للفظ الولي، والمتصرف والأولى والأحق هو المعنى المراد في هذه الآية، لأن الولاية بمعنى النصرة ليست خاصة ببعض المؤمنين دون البعض الآخر، بل تعم جميع المؤمنين لقول الحق سبحانه: ﴿والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض﴾ أي بعضهم محب بعض وناصره، وإذا كانت تعم جميع المؤمنين فلا يصح حصرها في الآية في مؤمنين موصوفين بإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة حال الركوع، وإذا كان المراد من لفظ «الولي» في هذه الآية هو المتصرف، فإن المتصرف من المؤمنين في أمر المسلمين هو الإمام فيكون علي رضي الله عنه إماماً، لأن هذه الصفات لا توجد إلا فيه[1]، وهي الصفات التي ذكرتها الآية الكريمة: ﴿إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون﴾.

ردود العلماء على هذه الشبه:

أولاً: أجاب فخرالدين الرازي عن شبهتهم الأولى[2] بعدم التسليم بوجود نص على إمامة شخص بعينه وكل الأمور التي ذكروها معارضة بأمر واحد، وهو أنه يحتمل أن الله سبحانه وتعالى علم أنه إذا ما وجد نص على إمامة واحد بعينه لأدى ذلك إلى وقوع الشحناء والتنافر والبغضاء بين أفراد المسلمين، ولخرجوا عن طاعته، وكيف يبعد هذا مع أن الإمامية أنفسهم ادعوا أنه سبحانه عندما أمر رسوله صلى الله عليه وسلم بتبليغ الأمة أن الإمام بعده هو علي بن أبي طالب تردد الرسول في التبليغ متخوفاً من وقوع الفتنة واستنكافهم أن يولي عليهم علي، وإذا ثبت هذا فنقول: إن المقصود من نصب الإمام هو رعاية مصالح الخلق في أمور الدين والدنيا، فإذا علم الله سبحانه أن التنصيص على الإمام سيؤدي إلى وقوع الفتن وإثارة المفاسد كان الأصلح ترك التنصيص وتفويض الأمر إلى اختيارهم.

هذا ما أجاب به العلامة فخرالدين الرازي، وإن صح لنا أن نضيف إلى

---

(١) شرح السعد على المقاصد، كلاهما لسعدالدين التفتازاني، ج ٢ ص ٢١١؛ وانظر أيضاً: معالم أصول الدين الرازي، ص ١٧٣.

(٢) الأربعين في أصول الدين، لفخرالدين الرازي، ص ٤٦٠.

هذا شيئاً فإنه يمكن أن نقول بالنسبة إلى الأمر الأول والثاني والثالث من الأمور الأربعة التي استدلوا بها على عدم تصور أن يفارق الرسول صلى الله عليه وسلم الحياة إلا وقد وصى، يمكن أن نقول: إن النبي صلى الله عليه وسلم قد راعى ذلك أيضاً بالنظر إلى الوقت الذي يتركهم فيه إلى الرفيق الأعلى، فبين لهم بشريعته وجوب أن يكون هناك إمام لهم ليقوم برعاية مصالحهم الدينية والدنيوية، إلا أنه ترك لهم تعيين من يرضون بإمامته ثقة منه في أنهم سيجتمعون على من يرضي الله ورسوله عن إمامته وهو أبو بكر رضي الله عنه، وكون الرسول صلى الله عليه وسلم كان يختار بنفسه من يخلفه في حياته على أهل المدينة فلأنه لا يتصور أن يختار المسلمون خليفة له عليهم في حياته، فإن الأمر لا يزال بيده، والاستخلاف على المدينة من حقوقه التي لا يجادل أحد فيها، وأما بعد الممات فإن الأمر مختلف فكما أن للرسول صلى الله عليه وسلم أن يختار من يثق في حسن قيامه برعاية مصالح المسلمين بعده، فللمسلمين أيضاً أن يقوموا بهذا الاختيار، ولا يكون ذلك ماساً بحقوق الرسول صلى الله عليه وسلم التي له على أمته، وبخاصة أن الرسول صلى الله عليه وسلم يثق بحسن اختيار جماعة المسلمين، وبلغه من الوحي أنهم سيجتمعون على خلافة أبي بكر رضي الله عنه، فلم تكن الحاجة إذاً إلى وجود نص منه صلى الله عليه وسلم على الإمام بعده.

وأما ردنا بالنسبة إلى رابع الأمور التي استدلوا بها على عدم جواز تصور أن يفارق الرسول صلى الله عليه وسلم الحياة إلا وقد وصي، وهو أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يفارق الحياة إلا بعد كمال الدين، والإمامة باعتبارها ركناً من أركان الدين فلا بد وأن تكون قد كملت قبل وفاته. ولا يمكن أن تكون قد كملت إلا إذا كان الرسول صلى الله عليه وسلم قد نص على الإمام بعده، فإننا لا نسلم دعوى أن الدين لا يكمل إلا إذا نص الرسول صلى الله عليه وسلم على من يكون إماماً بعده، لأنه يكفي أن تقعد القواعد العامة التي توجب على المسلمين نصب إمام يتولى مصالح الأمة، وتبين الصفات التي يجب تحققها في هذا الإمام، فإذا بينت الشريعة هذا كله، فقد كملت من هذه الناحية ولا يتوقف كمالها على النص على شخص معين ليكون إماماً للمسلمين.

ثانياً: أجاب العلماء عن شبهتهم الثانية، وهي استدلالهم بالآية الكريمة: ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾ بأنكم تعتقدون أن الإمام الأخير في سلسلة الأئمة المنصوص عليهم غائب عن الناس، ومستور من الظلمة الذين خوفوه، ولو كان المراد بأولي الأمر هو الإمام المعصوم لكان ظاهراً للناس حتى يمكن أن يطيعوه، وعلى هذا فإن قوله سبحانه ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾ ليس أمراً بإطاعة المعصوم.

لا يقال: إنه يمكن أن نضمر في الآية فنقول: التقدير: أطيعوه إذا ظهر، لأنا نقول: إذا فتحتم باب الإضمار فليس تقديركم أولى من تقديرنا فإنا نقول: التقدير أطيعوه إذا أمركم بالطاعة[1].

ثالثاً: والجواب عن الشبهة الثالثة أنه لا يمكن أن يراد هنا الإمام المعصوم لأنه مستتر خائف من مطاردة الظلمة كما زعمتـم، فإذاً يجب أن يكون المراد مجموع الأمة صوناً للفظ، عن التعطيل، فتصير هذه الآية دليلاً على حجية الإجماع[2].

رابعاً: والجواب عن شبهتهم الرابعة وهي تمسكهم بخبر الغدير، أن هذا الخبر الذي استدللتم به خبر واحد[3] وقولكم إن الأمة متفقة على صحته لأن

---

(١) الأربعين في أصول الدين، لمحمد بن عمر الرازي، ص ٤٦١.

(٢) نفس المصدر السابق، ص ٤٦١.

(٣) قال المحدث الفقيه ابن حجر الهيثمي في مقام رده على استدلال الإمامية بهذا الحديث: «إن فرق الشيعة اتفقوا على اعتبار التواتر فيما يستدل به على الإمامة، وقد علم نفيه لما مر من الخلاف في صحة هذا الحديث، بل الطاعنون في صحته جماعة من أئمة الحديث وعدوله، المرجوع إليهم فيه كأبي داود السجستاني وأبي حاتم الرازي، وغيرهم، فهذا الحديث مع كونه آحاداً مختلف في صحته، فكيف ساغ لهم أن يخالفوا ما اتفقوا عليه من اشتراط التواتر في أحاديث الإمامة، ويحتجون بذلك؟ ما هذا إلا تناقض قبيح وتحكم لا يعتضد بشيء من أسباب الترجيح».
انظر: الصواعق المحرقة في الرد على أهل البدع والزندقة، لأحمد بن حجر الهيثمي، ص ٤٢.

منهم من تمسك به في تفضيل علي ومنهم على تمسك به في إمامته فهل تدعون أن كل الأمة قد قبلته قبول القطع أو قبلته قبول الظن؟ أما الأول فممنوع وهو نفس المطلوب، وأما الثاني فمسلم وهو لا ينفعكم في مطلوبكم.

سلمنا صحة الحديث لكن لا نسلم أن لفظ المولى يحتمل الأولى.

والاستدلال بقوله تعالى: ﴿النار هي مولاكم﴾ بمعنى: هي أولى بكم معارض بأنه لا يجوز أن يقال كل من هذين اللفظين مقام الآخر فيقال هذا أولى من ذلك ولا يجوز أن يقال: هذا مولى من ذلك، ويقال: هذا مولى فلان، ولا يجوز أن يقال هذا أولى لفلان.

وسلمنا أن لفظ المولى يحتمل الأولى لكن لا نسلم أنه يجب أن يحمل لفظ المولى في الحديث على الأولى.

وقولكم إن لفظ المولى مجمل والأولى يحتمل أن يكون بياناً له فوجب حمله عليه، فنقول إن هذا دليل ظني فلا يقبل في القطعيات.

وسلمنا حمل لفظ المولى في الحديث على الأولى لكن لا نسلم أنه يجب أن يكون أولى بهم في كل الاشياء، بل يجوز أن يكون أولى بهم في بعض الأشياء وهو وجوب محبته وتعظيمه والقطع على سلامة باطنه، فإنه روى أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد قال هذا الكلام عندما تنازع علي وزيد بن حارثة حين قال علي لزيد: أنت مولاي فقال زيد: لست مولى لك وإنما أنا مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال الرسول هذا الكلام، وعلى هذا فيجب أن تكون الأولية هنا مصروفة إلى حكم هذه الواقعة وهو أن من كنت أولى به في المحبة والتعظيم والقطع على سلامة الباطن فعلي أولى به في هذه الأحكام.

ثم إن حمل هذا اللفظ على ما ذكرناه أولى من أن يحمل على الإمامة وإلا للزم أن يكون علي إماماً في حياة الرسول صلى الله عليه وسلم متصرفاً في أمور الناس، ولا شك في أن هذا باطل.

وأما الجواب على الوجه الثاني من الوجهين اللذين ذكرتموهما فإننا نقول

بحمل لفظ المولى على الناصر أو السيد، فيكون معنى الحديث من كنت ناصراً له فعلي ناصر له أو من كنت سيداً له فعلي سيد له، والحديث على هذا يفيد تعظيم علي رضي الله عنه تعظيماً بالغاً، لأنه حينئذٍ يفيد القطع بسلامة باطن علي عن الكفر والفسق وأنه لا يحبه إلا من أحبه الله ورسوله.

ومما يدل دلالة قاطعة على أنه صلى الله عليه وسلم ما كان يريد بهذا الكلام إثبات إمامة علي، أنه صلى الله عليه وسلم ما كان يتردد في تبليغ أي أمر من الأمور لأن الله سبحانه أمره بقوله: ﴿يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس﴾ فلو كان الرسول صلى الله عليه وسلم يريد إعلام الناس أن الإمامة بعده لعلي بن أبي طالب لأظهر ذلك صراحة، حتى لا يخفي المراد على الناس مع أنه يجب عليه أن يبين لهم كل ما أمر بتبليغه[1].

وأخيراً فإننا نقول مع المحدث الفقيه ابن حجر الهيتمي[2]: «كل عاقل يجزم بأن حديث من كنت مولاه فعلي مولاه ليس نصاً في إمامة علي، وإلا لم يحتج هو والعباس إلى مراجعته صلى الله عليه وسلم المذكورة في حديث البخاري، ولما قال العباس: «فإن كان هذا الأمر فينا علمناه» مع قرب العهد بيوم الغدير، إذ بينهما نحو الشهرين، وتجويز النسيان على سائر الصحابة لخبر يوم الغدير مع قرب العهد وهم من هم في الحفظ والذكاء والفطنة وعدم التفريط والغفلة فيما سمعوه منه صلى الله عليه وسلم محال عادي، يجزم العاقل بأدنى بديهته بأنه لم يقع منهم نسيان ولا تفريط وأنهم حال بيعتهم لأبي بكر كانوا متذكرين لذلك الحديث عالمين به وبمعناه».

خامساً: والجواب عن الشبهة الخامسة وهي تمسكهم بخبر «أنت مني بمنزلة هارون من موسى» أن هذا الخبر خبر آحاد على ما مر تقريره في حديث «من كنت مولاه فعلي مولاه».

---

(١) الأربعين في أصول الدين، للرازي، ص ٤٦٢ و ٤٦٤.

(٢) الصواعق المحرقة في الرد على أهل البدع والزندقة، ص ٤٥.

سلمنا صحة هذا الخبر، لكن لا نسلم أن هارون كان بحيث لو بقي حياً بعد موسى لكان خليفة له.

وقولكم إن موسى استخلفه فلو عزله لكان ذلك إهانة له لا نسلمه لأننا نقول: لم لا يجوز أن يكون استخلافه إلى زمان معين فلما انقضى هذا الزمان انقضت خلافته، وبالجملة فأنتم مطالبون بإقامة الدليل على أن انتهاء الاستخلاف فيه إلحاق النقص بهارون، بل نقول: إن العكس أولى، لأن من كان شريكاً لإنسان في منصب ثم أصبح خليفة ونائباً له كان هذا إقلالاً من شأنه وإنقاصاً من قدره وهارون لو عزل عن خلافة موسى فقد صار بعد عزله مستقلاً بالرسالة والتبليغ عن الله تعالى، وهذا أسمى وأشرف من كونه خليفة موسى مع الشركة في الرسالة.

سلمنا أن هارون كان بحيث لو عاش بعد موسى لكان خليفة له، لكن لا نسلم أن قوله صلى الله عليه وسلم «أنت مني بمنزلة هارون من موسى» يتناول جميع المنازل واستدلالهم بالاستثناء معارض بحسن الاستفهام، وحسن التقسيم وحسن إدخال لفظي الكل والبعض عليه[1].

وبعد، فما أحسن قول أبي عبدالله القرطبي حين يقول[2]: ولا خلاف أن هارون مات قبل موسى عليهما السلام.. وما كان خليفة بعده، وإنما كان خليفة يوشع بن نون، فلو أراد بقوله: «أنت مني بمنزلة هارون من موسى» الخلافة لقال: أنت مني بمنزلة يوشع من موسى، فلما لم يقل هذا دل على أنه لم يرد هذا، وإنما أراد أني استخلفتك على أهلي في حياتي وغيبوبتي عن أهلي كما كان هارون خليفة موسى على قومه لما خرج إلى مناجاة ربه.

سادساً: والجواب عن الشبهة السادسة، وهي التمسك بقوله سبحانه: ﴿إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم

(١) الأربعين في أصول الدين، لمحمد بن عمر الرازي، ص ٤٦٤.
(٢) الجامع لأحكام القرآن، الجزء الأول ص ٢٢٩.

راكعون﴾ إننا نمنع أن يكون الولي في الآية الكريمة بمعنى المتصرف في أمور الدين والدنيا والأحق بذلك كما هي صفة الإمام، بل نقول: إن معناها هنا هو الناصر والمولى والمحب بدليل سياق الآية، فإن ما قبلها وما بعدها مشير إلى هذا المعنى، حيث يقول الله سبحانه[1]: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض ومن يتولهم منكم فإنه منهم إن الله لا يهدي القوم الظالمين * فترى الذين في قلوبهم مرض يسارعون فيهم يقولون نخشى أن تصيبنا دائرة فعسى الله أن يأتي بالفتح أو أمر من عنده فيصبحوا على ما أسروا في أنفسهم نادمين﴾. إلى قوله سبحانه: ﴿إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون * ومن يتولى الله ورسوله والذين آمنوا فإن حزب الله هم الغالبون﴾. فإن الأولياء في قوله سبحانه ﴿لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض﴾ بمعنى الأنصار، لا بمعنى الأحقين بالتصرف، والتولي في قوله سبحانه: ﴿ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا﴾ بمعنى المحبة والنصرة، وليس بمعنى التصرف، فيجب أن يحمل ما بين هاتين الآيتين على النصرة أيضاً حتى تتلاءم أجزاء الكلام.

ووصف المؤمنين بإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة يجوز أن يكون للمدح والتعظيم دون التقييد والتخصيص، وأن يكون هذا الوصف لزيادة شرفهم، وبيان استحقاق أن يتخذوا أولياء.

وقوله سبحانه ﴿وهم راكعون﴾ كما يحتمل أن يكون حالاً، يحتمل أن يكون معطوفاً بمعنى أنهم يركعون في صلاتهم بخلاف اليهود فإن صلاتهم لا ركوع فيها، أو بمعنى أنهم خاضعون لله منقادون له.

وقد ذكر التفتازاني ــ بعد أن أجاب الجواب الذي بينَّاه هنا ــ اعتراضات أخر[2] منها، إن قولكم إن الولاية المذكورة في هذه الآية خاصة والولاية بمعنى

---

(١) سورة المائدة، آية ٥١ والآيات التي بعدها.

(٢) انظر الجواب والاعتراضات في شرح السعد على المقاصد، كلاهما لسعدالدين التفتازاني، ج ٢ ص ٢١١ و٢١٢؛ وانظر: المواقف، لعضدالدين الإيجي بشرحه للسيد الشريف الجرجاني، ج ٨ ص ٣٦٠.

النصرة عامة معارض بأن الولاية بمعنى النصرة وإن كانت عامة إلا أنها لما أضيفت هنا إلى جماعة خاصة من المؤمنين كانت مخصوصة بمن عداهم، لأن الإنسان لا يكون ناصر نفسه ولو لم تكن مضافة إلى جماعة معينين لكانت عامة، فقول الحق سبحانه: ﴿إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون﴾ الخطاب فيه موجه إلى كل الأمة ما عدا المؤمنين المتصفين بإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وهم راكعون، وعلى هذا فإن الولاية بمعنى النصرة خاصة هنا بالمؤمنين المتصفين بالصفة المذكورة، وكأنه قيل لبعض المؤمنين إنما ناصركم البعض الآخر، بخلاف الولاية في قوله سبحانه: ﴿والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض﴾ فإنها ليست مضافة إلى جماعة خاصة، فلا تكون خاصة بقوم معينين[1].

ومنها، أن الحصر إنما يؤتي به نفياً لما وقع فيه التردد والنزاع، ولا شك أنه في وقت نزول الآية الكريمة لم يكن قد وجد أي نزاع في إمامة أحد.

ومنها أن ظاهر الآية ثبوت الولاية بالفعل وفي الحال ولا شك في أن إمامة علي لم تكن ثابتة في حياة الرسول صلى الله عليه وسلم، والمكابرة كل المكابرة أن يدعي أحد أن علياً كانت له ولاية التصرف في حياة النبي صلى الله عليه وسلم، وإذا قيل بصرف الولاية إلى المآل دون الحال فإن هذا الفهم لا يستقيم في حق الله تعالى وحق رسوله.

ومنها، أن قوله سبحانه ﴿والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون﴾ صيغة جمع، فصرفه إلى شخص واحد مخالف للأصل لا يصح إلا بدليل، وقول المفسرين إن الآية نزلت في علي لا يقتضي اختصاصها به واقتصارها عليه، فيجوز أن تشمل غير علي أيضاً ممن يشترك معه في هذه الصفة، وادعاء أن هذه الصفة منحصرة في علي مبني على أن قوله سبحانه ﴿وهم راكعون﴾ حال من ضمير يؤتون، وقد بينّا أنه يمكن أن تكون جملة ﴿وهم راكعون﴾ معطوفة على ما قبلها.

---

(١) انظر أيضاً هذا الاعتراض في الأربعين في أصول الدين، للرازي، ص ٤٦٢.

هذا، ونحب أن نبين أن كثيراً من العلماء عند مناقشتهم استدلال الشيعة بآية: ﴿إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا﴾ الآية، ناقشوها مع التسليم بدعوى الإمامية أن أهل التفسير قد أجمعوا على أن المراد بالذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون هو علي بن أبي طالب ولكن المحدث الفقيه ابن حجر الهيتمي لم يسلم هذه الدعوى بل قال[1]: «وزعمهم الإجماع على نزولها في علي باطل، فقد قال الحسن (يقصد الحسن البصري) وناهيك به جلالة وإمامة: إنها عامة في سائر المؤمنين ويوافقه أن الباقر وهو من هو سئل عمن نزلت فيه هذه الآية أهو علي؟ فقال: علي من المؤمنين، ولبعض المفسرين قوله إن الذين آمنوا ابن سلام وأصحابه، ولبعض آخر منهم قوله إنه عبادة لما تبرأ من حلفائه من اليهود، وقال عكرمة وناهيك به حفظاً لعلم مولاه ترجمان القرآن عبدالله بن عباس رضي الله عنهما أنها نزلت في أبي بكر فبطل ما زعموه».

وبعد فقد تبين مما سبق أن شبه الإمامية لم تصمد أمام ردود العلماء عليها وبذلك تكون دعوى الإمامية خالية عن أية دعامة تستند إليها، وإذن فلا مفر من التسليم بأنه لم يكن هناك نص من رسول الله صلى الله عليه وسلم على إمامة علي بن أبي طالب ومما يدل على ذلك أيضاً عدة أمور:

* **الأمر الأول:**

أن هناك من الأحاديث والآثار الكثيرة ما يصرح بأن الرسول صلى الله عليه وسلم لم ينص على إمامة أحد، فهذا هو المحدث الفقيه ابن حجر الهيتمي[2] يقول: «ورد بسند رواته مقبولون كما قاله الذهبي، وله طرق عن علي رضي الله تعالى عنه، قال: قيل يا رسول الله، من تؤمر؟ فقال: إن تؤمروا أبا بكر تجدوه أميناً زاهداً في الدنيا راغباً في الآخرة، وإن تؤمروا عمر تجدوه قوياً أميناً، لا يخاف في الله لومة لائم، وإن تؤمروا علياً ولا أراكم فاعلين تجدوه هادياً مهدياً، يأخذ بكم الطريق المستقيم».

---

(١) الصواعق المحرقة، لابن حجر الهيثمي، ص ٤١.

(٢) المصدر السابق، ص ٤٥.

وهذا هو ابن عمر يقول[1]: «حضرت أبي حين أصيب، فأثنوا عليه وقالوا جزاك الله خيراً، فقال: راغب وراهب. قالوا: استخلف، فقال: أتحمل أمركم حياً وميتاً، لوددت أن حظي منها الكفاف لا علي ولا لي، فإن استخلف فقد استخلف من هو خير مني يعني أبا بكر، وإن أترككم فقد ترككم من هو خير مني رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال عبدالله: فعرفت أنه حين ذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم غير مستخلف».

وأخرج الإمام أحمد والبيهقي في دلائل النبوة بسند حسن[2] عن عمرو بن سفيان قال: «لما ظهر علي يوم الجمل قال: أيها الناس إن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يعهد إلينا في هذه الإمارة شيئاً حتى رأينا من الرأي أن نستخلف أبا بكر فأقام واستقام حتى مضى لسبيله، ثم إن أبا بكر رأى من الرأي أن يستخلف عمر، فأقام واستقام حتى ضرب الدين «بجرانة[3]، ثم إن أقواماً طلبوا الدنيا فكانت أمور يقضي الله فيها».

ولما جرح علي بن أبي طالب، دخل عليه الناس يسألونه: فقالوا: يا أمير المؤمنين أرأيت إن فقدناك ــ ولا نفقدك ــ أنبايع الحسن؟ قال: لا آمركم ولا أنهاكم، وأنتم أبصر.. فقال له رجل من القوم: ألا تعهد يا أمير المؤمنين؟ قال: لا، ولكني أتركهم كما تركهم رسول الله صلى الله عليهم وسلم»[4].

وكذلك نرى أهل بيت علي رضي الله عنهم يصرحون بأنه لا نص على أحد، فهذا هو الحسن المثنى ابن الحسن السبط لما قيل له: إن خبر من كنت مولاه فعلي مولاه نص في إمامة علي قال: لو كان النبي صلى الله عليه وسلم أراد خلافته بذلك الحديث لقال قولاً واضحاً هكذا: يا أيها الناس هذا ولي أمري

---

(١) صحيح مسلم، ج ٣ ص ١٤٥٤.
(٢) نقلاً عن جلال الدين السيوطي في تاريخ الخلفاء، ص ٧.
(٣) الجران: مقدم عنق البعير، من مذبحه إلى منحره، وضرب الدين بجرانه كناية عن ثبات أمره واستقراره.
(٤) مروج الذهب، للمسعودي، الجزء الأول ص ٤٢٥.

والقائم عليكم بعدي فاسمعوا وأطيعوا، ثم قال الحسن: أقسم بالله أن الله تعالى ورسوله لو آثرا علياً لأجل هذا الأمر ولم يمتثل علي لأمر الله ورسوله ولم يقدم على هذا الأمر لكان أعظم الناس خطأً[1] بترك امتثال ما أمر الله ورسوله به، قال رجل: أما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من كنت مولاه فعلي مولاه»؟ قال الحسن: لا والله، إن رسول الله لو أراد الخلافة لقال واضحاً وصرح بها كما صرح بالصلاة والزكاة، وقال: يا أيها الناس إن علياً ولي أمركم من بعدي والقائم في الناس بأمري»[2].

* **الأمر الثاني:**

إن علياً رضي الله عنه أظهر موافقته على خلافة أبي بكر، ثم رضي مع الناس بالعهد الذي عهده أبو بكر إلى عمر، بل علق رضاه على أن يكون المعهود إليه عمر بن الخطاب بالذات فقد أخرج ابن عساكر[3]: «عن يسار بن حمزة، قال: لما ثقل أبو بكر أشرف على الناس من كوة، فقال: أيها الناس، إني قد عهدت عهداً أفترضون به؟ فقال الناس: رضينا يا خليفة رسول الله، فقام علي فقال: لا نرضى إلا أن يكون عمر، قال: فإنه عمر». فلو كان هناك نص من رسول الله صلى الله عليه وسلم على إمامة علي لما رضي بخلافة أبي بكر، وبخلافة عمر، ولأظهر هذا النص، ولقام يدافع عنه ويمنع غيره من أن يتولى إمامة المسلمين وها نحن قد رأينا أبا بكر يقف أمام الأنصار مدافعاً عن اختصاص قريش بالإمامة مستدلاً بحديث «الأئمة من قريش» فأطاعه الأنصار وانقادوا لخبر الواحد، وتركوا ما كانوا يدافعون عنه، فكيف نتصور أن يكون هناك نص جلي متواتر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في إمامة علي بن أبي طالب، ولا يقوم هو مدافعاً عن حقه في الإمامة بين قوم ينقادون لخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم ولو كان خبر واحد»[4].

---

(١) الخطء ـ بكسر الخاء ـ الإثم.

(٢) مختصر التحفة الاثني عشرية، للسيد محمود شكري الألوسي، ص ١٦٠ و ١٦١.

(٣) نقلاً عن الصواعق المحرقة، لابن حجر الهيثمي، ص ٨٩.

(٤) المواقف، لعضدالدين الإيجي بشرحه للسيد الشريف الجرجاني، ج ٨ ص ٣٥٩.

وما يدعيه الإمامية من أن رضا علي بخلافة أبي بكر وعمر كان من قبيل التقية[1] لا يصدق، إذ شجاعة علي بن أبي طالب مشهورة، ومواقفه البطولية في المعارك التي خاضها مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، وفي الجمل وصفين ليست محل جدل فكيف يتصور منه ــ وحاله من الشجاعة ما عرفناه ــ أن يجبن وأن يلزم السكوت عن إبداء حقه إذا كان الرسول صلى الله عليه وسلم قد نص على أنه الإمام بعده.

ثم إنه لا يتصور أن يكون مجرد أن يظهر علي بن أبي طالب النص المدعي مؤدياً إلى قتله حتى يلجأ إلى التقية، بل غاية ما كان يتوهم حدوثه ــ لو فرضنا أن الصحابة على خلاف صفاتهم في الواقع وهي أنهم كانوا أطوع لله ورسوله وأبعد عن اتباع الهوى ــ غاية ما كان يتوهم حدوثه لو فرضنا ذلك هو عدم استجابتهم لما أبداه علي من النص، ونحن نعلم أن في اجتماع السقيفة عند انتخاب أول خليفة لرسول الله صلى الله عليه وسلم، أراد بعض الأنصار أن تكون الخلافة فيهم، ولم يحدث لهم قتل أو إيذاء من أحد، فلماذا إذن يكون القتل أو الإيذاء خاصاً بعلي لو أبدى النص الذي ورد في حقه في الإمامة[2].

* **الأمر الثالث:**

إنه لما مرض رسول الله صلى الله عليه وسلم طلب العباس من علي أن يذهبا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فيسألاه فيمن أمر بالخلافة، ولم يوافقه علي على هذا، والقصة رواها البخاري[3] في صحيحه وابن سعد في الطبقات الكبرى[4] وهي أن العباس أخذ بيد علي بن أبي طالب في وجع رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي توفي فيه قائلاً له: اذهب بنا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فلنسأله فيمن هذا الأمر، فإن كان فينا علمنا ذلك، وإن كان في

---

(١) التقية أن يظهر الإنسان خلاف ما يبطن خوفاً من ضرر يمكن أن يلحق به لو أظهر الحقيقة.

(٢) المسامرة، للكمال بن أبي شريف في شرح المسايرة للكمال بن الهمام، ص ١٤٩ و ١٥٠.

(٣) صحيح البخاري، ج ٣ ص ٦٧، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، سنة ١٩٥٣م.

(٤) المجلد الثاني، ص ٢٤٥ و ٢٤٦.

غيرنا كلمناه. فأوصى بنا فقال علي: إنا والله لئن سألناها رسول الله صلى الله عليه وسلم فمنعناها لا يعطيناها الناس بعده، وإني والله لا أسألها رسول الله صلى الله عليه وسلم . فلو كان هناك نص من رسول الله صلى الله عليه وسلم على إمامة علي لما كان هناك داعٍ إلى هذا الحوار الذي دار بين علي والعباس، فموقفهما هذا يدل على أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم ينص على إمامة علي رضي الله عنه.

* **الأمر الرابع والأخير:**

أنه قد نقل متواتراً عن الصحابة أنهم كانوا يعتقدون أنه لا نص من رسول الله صلى الله عليه وسلم على إمامة أحد، نصاً لا شبهة فيه[1]، يقول أبو علي الجبائي[2]، «ولو لم يكن الأمر كذلك لكانوا قد جحدوا ما يعلمون باضطرار، ولكانوا قد افتعلوا خبراً كاذباً، وذلك لا يجوز على شطرهم، وعلى بعضهم، فكيف على كلهم؟.. وأن من فحص عن الأخبار في أيام الصحابة أجمع يعرف ذلك، وأنه لا فرق بين اعتقادهم أنه لا نبي بعد محمد وبين اعتقادهم أنه لا إمام منصوص عليه من بعده». وقد انقضى عصر التابعين أيضاً ولم يشتهر بينهم نص جلي على إمامة علي بن أبي طالب كما قررنا ذلك سابقاً عند الكلام عن أول من ابتدع مذهب النص الجلي[3] فعلى الرغم من أن هشام بن الحكم الذي قلنا من قبل إننا نميل إلى أنه الذي وضع مذهب النص الجلي على الرغم من أنه عاش مدة طويلة في عصر التابعين[4] حيث ولد تقريباً في العام الثالث عشر بعد المائة من الهجرة، وتوفي في العام المتم للقرن الثاني الهجري[5]

---

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل، للقاضي عبدالجبار، الجزء المتم العشرين القسم الأول في الإمامة ص ٢٧٢.

(٢) نفس المصدر السابق، ص ٢٧٢ و ٣٧٣.

(٣) انظر ص ٣٢٤ من هذا البحث.

(٤) ينقضي عصر التابعين بموت آخرهم وهو خلف بن خليفة الذي توفي سنة إحدى وثمانين ومائة (١٨١هـ) وينقضي عصر طبقة اتباع التابعين بعام عشرين بعد المائتين من الهجرة. انظر: المختصر في علم رجال الأثر، للشيخ عبدالوهاب عبداللطيف، ص ٤٣ و ٤٤.

(٥) انظر تعريفاً به ص ٢٩. من هذا البحث.

فإن مذهبه في النص الجلي لم يأخذ حظه من الذيوع والشهرة إلا بعد أن بذل ابن الراوندي الذي عاش حتى نهاية النصف الأول من القرن الثالث الهجري[1] وأمثالهما كل الجهود للترويج لهذه البدعة الخطيرة التي فرقت المسلمين.

فبدعة النص الجلي إذاً لم يعتقدها الصحابة، ولم تشتهر في عصر التابعين، ولكنها ظهرت مذهباً على يد واحد عاش في عصر التابعين واشتهرت في عصر أتباع التابعين، فلو كان هناك نص جلي من رسول الله صلى الله عليه وسلم على إمامة علي بن أبي طالب، والأمر كذلك فلا يخلو حال الصحابة من أحد أمرين: إما أن يكون هذا النص الجلي قد بلغهم من رسول الله صلى الله عليه وسلم ولكنهم أخفوه، أو لم يبلغهم هذا الخبر من رسول الله أصلاً، فأما احتمال أن يكون هذا النص قد بلغهم من رسول الله صلى الله عليه وسلم ولكنهم كتموه ــ كما يدعي هشام بن الحكم وأضرابه ــ فاحتمال باطل ينبىء عن عفن فكري وعن زيغ في العقيدة، وهوى وغرض في المجادلة، وذلك لأن هذا الاحتمال هو في حقيقته اتهام لصحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم بعدم امتثال أوامر الله ورسوله، مع أن فيهم السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار، وفيهم العشرة المبشرين بالجنة، وغيرهم من المثل العليا في الهداية والانقياد لله ورسوله، وشهرتهم في صفاء القلوب وخلوص العقيدة عن الضغائن والأحقاد مما لا يجوز أن يكون موضعاً لجدال.

وعلى هذا فإنه يجب أن نقول: إنه لم يوجد أصلاً نص عن رسول الله صلى الله عليه وسلم على إمامة علي بن أبي طالب ولا على إمامة غيره، ولو وجد مثل هذا النص لبلغوه رضي الله عنهم جميعاً.

وبهذا نكون قد أتينا على نهاية الفصل الثالث الذي عقدناه لبيان الطرق التي تنعقد بها رياسة الدولة، وقد تبين مما قدمناه من دراسة أن الطريق الوحيد لانعقاد الرياسة هو اختيار الأمة ممثلة في أهل الحل والعقد، وأما ولاية العهد

---

(١) انظر تعريفاً بابن الراوندي، ص ٣٢٤ من هذا البحث.

فهي ليست بكافية وحدها في انعقاد الرياسة، بل لا بد من رضا الأمة بالرئيس الجديد.

كما تبين أيضاً أن القهر أو الاستيلاء على السلطة بالقوة وإن كان طريقاً يعترف به إلا أن هذا الاعتراف جاء نتيجة لحال الضرورة، لئلا يكون عدم الاعتراف برياسة القاهر الذي تغلب على منصب رياسة الدولة سبباً في إثارة الفتن وانتشار الفساد وإشعال الحرب الأهلية.

كما ثبت من البحوث التي تقدمت أن الشيعة الإمامية في قضية النص لا يعتمدون في ذلك إلا على شبه واهية لم تصمد أمام المناقشة.

وسنتكلم بعد هذا عن العلاقة بين الأمة والرئيس، وهو موضوع الفصل الرابع.

□ □ □

الفصل الرّابع

العلاقة بين الأمة ورئيس الدولة

- تمهيد.
- واجبات الرئيس.
- حقوق الرئيس.
- السلطات التشريعية والقضائية والتنفيذية في الإسلام.
- صاحب السيادة في الدولة الإسلامية.
- انعزال الرئيس عن منصبه.
- الثورة المسلحة على رئيس الدولة.

تمهـــيد

لرئيس الدولة كما للأمة حقوق، كما أن على كل منهما واجبات مطالب بها محاسب عليها.

وحتى يكون كل من الرئيس والأمة على بيِّنةٍ مما لهما من حقوق وما عليهما من واجبات وتبعات، عني فقهاء الإسلام العناية البالغة ــ كعـادتهم في كل ما يتناولونه بالبحث ــ بتبيين الواجبات الملقاة على عاتق الرئيس، وعلى عاتق الأمة، تبييناً واضحاً، وأفاضوا في توضيح السوي من سلوك الرؤساء والمعوج منه، وبيَّنوا ما يجب على الأمة اتخاذه إزاء الأسوياء والمنحرفين منهم، فتكلموا عن عزل الرئيس، والصفات التي توجب عزله، وعن حمل السلاح لنزع سلطات الحكم عمن زاغوا به عن الجادة، فبينوا هل يجوز القيام بالثورة المسلحة على الظلمة أو لا يجوز فيجب الصبر.

وسيكون هذا الفصل إن شاء الله تعالى لدراسة المسائل الآتية:

١ ــ واجبات الرئيس.
٢ ــ حقوق الرئيس.
٣ ــ السلطات الثلاث في الإسلام.
٤ ــ صاحب السيادة في الدولة الإسلامية.
٥ ــ انعزال الرئيس عن منصبه.
٦ ــ الثورة المسلحة على رئيس الدولة.

واجبات رئيس الدولة

شاغل منصب رياسة الدولة الإسلامية عليه من الواجبات ما يجعل هذا المنصب ــ كما سنعرف بعد تبيين هذه الواجبات ــ من أشق الأعمال التي يمكن أن توكل إلى فرد مسلم، بل هو بالتأكيد أشقها على الإطلاق، ولعل هذا هو ما حدا أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه على أن يبتعد بابنه عندما شرع في تشكيل المجلس الذي سيوكل إليه اختيار أمير المؤمنين من بعده ــ لعل هذا هو ما حدا به أن يبتعد بابنه عن هذا المنصب بعد أن خبر المسؤوليات الجسام التي يطالب بها القائم على أمور المسلمين.

وقد بيَّن فقهاء الإسلام الواجبات الملقاة على عاتق رئيس الدولة، وحددوها التحديد الذي يوضح مدى ما هو موكول إليه من المهام، ومهما اختلفت أساليب العلماء في التعبير عن هذه الواجبات وتعدادها، فإنه يمكن القول بأن هذه الواجبات في حقيقتها لا تتعدى المحافظة التامة على المصالح الدينية والدنيوية، وإليك هذه الواجبات:

أولاً: العمل بشتى الوسائل على أن يكون الدين مصوناً عن كل ما يسيء إليه، سواء في هذا ما يتعلق بالعقيدة الإسلامية، أو ما يتعلق بغيرها، وهذا الواجب هو ما عبر عنه الماوردي قائلاً[1]: «حفظ الدين على أصوله المستقرة، وما أجمع عليه سلف الأمة فإن نجم مبتدع أو زاغ ذو شبهة عنه أوضح له الحجة، وبين له الصواب، وأخذه بما يلزمه من الحقوق والحدود، ليكون الدين محروساً من خلل والأمة ممنوعة من زلل».

ثانياً: نصب القضاة ليحكموا بين الناس بشريعة الله، حتى لا يكون هناك معتدٍ لا يخاف جزاء، ولا مظلوم لا يستطيع وصولاً إلى حق كفله الشارع له.

ولا يجوز لرئيس الدولة أن يجعل القضاة يحكمون بين الناس بغير شريعة الله حتى لـو رضي الشعب بذلك.

---

(١) الأحكام السلطانية، ص ١٥.

وإذا حدث هذا، فإن على علماء الشريعة أن يطالبوا رئيس الدولة بتغيير القوانين المخالفة لأحكام شريعة الإسلام، فإذا طالب بعضهم بذلك فقد قاموا بما يجب عليهم وعلى باقي علماء الشرع، وأما إذا لم يطالبه أحد فقد أثم جميع من يستطيع المطالبة ــ بلا عذر ولا خوف ــ ولم يفعل.

ثالثاً: توفير الأمن لكل آحاد الأمة، حتى يستطيع كل فرد أن ينصرف إلى سبيل عيشه آمناً على نفسه وأهله وماله.

رابعاً: إقامة الحدود التي بينها الله سبحانه على مقترفي كل جريمة تستأهل حداً، لا يفرق في ذلك بين شريف وحقير حتى تصان محارم الله تعالى من الانتهاك، وتحفظ حقوق عباده عن إتلاف واستهلاك كما هو تعبير الماوردي[1].

خامساً: إحاطة ثغور البلاد بسياج منيع من القوة، حتى لا يجد أعداء الإسلام ثغرة يتسللون منها إلى ضرب الأمة على حين غفلة، فيجب على رئيس الدولة أن يعمل على استكمال كل الوسائل التي تكفل للأمة الحماية التامة من شرور الأعداء.

سادساً: جهاد أعداء الإسلام الذين عاندوا دعوتهم إليه، حتى يدخلوا في الإسلام أو يدخلوا في الذمة.

وذلك لأن شريعة الإسلام لم تأت لقوم دون قوم، أو لمجتمع دون مجتمع، بل جاءت خاتمة لما قبلها من الشرائع، ونخاطب بها كل أفراد البشر من حين بعثة محمد صلى الله عليه وسلم إلى أن تنتهي الدنيا.

فعلى الدولة الإسلامية أن تعمل بشتى الوسائل على نشر شريعة الإسلام، وتبليغها لمن لم تصل إليه، فإذا لم يستجب المجتمع الذي أبلغ بها فيعرض عليه أن يعاهد المسلمين فيدخل في ذمة المسلمين، ولجميع أفراد هذا المجتمع الذي رفض الإسلام ودخل في ذمة المسلمين ما للمسلمين من حقوق وعليهم ما على المسلمين من واجبات ما عدا بعضاً من الأمور هم مستثنون منها.

---

(١) نفس المصدر السابق، ص ١٦.

فإذا رفض هذا المجتمع الأمرين السابقين وهما: الإسلام أو الدخول في ذمة المسلمين، فلم يبق إلا طريق الحرب، لأن الشريعة لا بد أن تبلغ إلى كل المجتمعات، والحرب هنا طريق لا يختاره المسلمون، وإنما يلجئون إليه باختيار المجتمعات غير الإسلامية التي رفضت الإسلام أو الذمة.

سابعاً: جباية الأموال المستحقة، سواء أكانت هذه الأموال صدقات أم فيئاً وإخضاع ذلك إلى القواعد التي أوجبها الشارع نصاً واجتهاداً من غير زيادة أو نقصان في الجباية، إذ إن الزيادة تفضي إلى خسران من تجب عليهم الزكوات، والنقصان مفضٍ إلى تضييق مجال الصرف على الفقراء والمساكين والعاملين ونحوهم.

ثامناً: تقدير الحقوق والرواتب المستحقة في بيت مال المسلمين، كالإعانات الاجتماعية للأسر المحتاجة، ورواتب الجند والموظفين، والعمل على إرساء قواعد تكون ضابطة لكل ما يتصل بهذا الواجب.

تاسعاً: اختيار الأكفاء الذين يثق في مقدرتهم ودينهم وصلوحهم للمناصب القيادية التي توكل إليهم، حتى يسير دولاب الأعمال بيد الأمناء الذين يخافون الله ولا يثبون على حقوق الشعب.

عاشراً: الإشراف بنفسه على ما هو متصل بما يجب عليه نحو الأمة، ولا يترك الأمور تسير بدون إشراف مباشر منه، إذ إن كل تقصير من أي من عماله الذين وكل إليهم بعض الأمور، منسوب إليه، متحمل خِطْئه، محاسب عليه أمام الله إن قصر في المتابعة، فإن الإمام راعٍ وهو مسؤول عن رعيته كما بين ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم.

حادي عشر: الشورى، وسنتكلم عن هذا الواجب بشيء من التفصيل، لأنه على الرغم من أن الشورى من سمات الحكم الإسلامي، فإن الكثيرين ــ وبخاصة من المستشرقين ــ يظنون أن الحاكم في الإسلام يحكم الأمة حكماً مطلقاً بعيداً عن مبدأ الشورى.

وقد اتفق العلماء على أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يكن جائزاً له أن يستشير الأمة فيما نزل عليه الوحي من عند الله للقاعدة المقررة، وهي أنه لا اجتهاد مع النص. فأما ما لا نص فيه فقد اختلفوا فيه، هل يجوز للرسول صلى الله عليه وسلم أن يستشير فيه في جميع الأشياء أم لا؟ فأما الكلبي وكثير من العلماء فقد قالوا: إن المشاورة التي أجيزت للرسول صلى الله عليه وسلم كانت خاصة بالحروب، وما عدا هذا فلا يجوز للرسول صلى الله عليه وسلم أن يستشير فيه.

وقد احتج أصحاب هذا الرأي بأن الله سبحانه قد خاطب نبيه بقوله[1]: ﴿فبما رحمة من الله لنت لهم * ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك * فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر * فإذا عزمت فتوكل على الله إن الله يحب المتوكلين﴾[2]. والألف واللام في لفظ الأمر في قوله سبحانه

---

(١) سورة آل عمران، آية ١٥٩.

(٢) بين العلماء الفائدة من أنه سبحانه أمر رسوله بالمشاورة مع أنه مؤيده وموفقه واجتهدوا في بيان الفائدة على عدة وجوه:

الأول: أن الرسول صلى الله عليه وسلم أمر بالمشاورة لأنه إذا شاور أصحابه أشعرهم بعلو قدرهم وسمو منزلتهم، وذلك يقتضي شدة محبتهم له وإخلاصهم في طاعته والانقياد له، ولو لم يستشرهم لظنوا في ذلك إهانة لهم، فتحصل منهم الفظاظة وسوء الخلق.

الثاني: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم وإن كان أكمل الخلق عقلاً وأعظمهم قدراً إلا أن علوم الخلق متناهية، فليس بعيداً أن يخطر ببال أحد الناس من وجوه المصالح ما لا يخطر بباله صلى الله عليه وسلم وبخاصة في أمور الدنيا التي صرح الرسول فيما يختص بشأنها بقوله: «أنتم أعرف بأمور دنياكم» ولذا قال عليه الصلاة والسلام: «ما تشاور قوم قط إلا هدوا لأرشد أمرهم».

الثالث: وهو ما قاله الحسن البصري وسفيان بن عيينة أن الرسول صلى الله عليه وسلم إنما أمر بالمشاورة ليقتدي به غيره ويصير سنة في أمته.

الرابع: أن الرسول صلى الله عليه وسلم أمر بالمشاورة لأنه في غزوة أحد كانوا قد أشاروا عليه بالخروج، وكان صلى الله عليه وسلم يرى عدم الخروج لقلتهم بجانب عدد العدو فلما خرج وقع ما وقع من انهزام المسلمين، فلو أن الرسول صلى الله عليه وسلم ترك =

﴿وشاورهم في الأمر﴾ ليسا للاستغراق، لأنه بالإجماع لا يجوز له صلى الله عليه وسلم أن يستشير فيما نزل عليه وحي من ربه فإذاً يجب أن تحمل الألف واللام ها هنا على المعهود السابق في الآية الكريمة، والمعهود السابق فيها إنما هو ما يتعلق بالحرب ولقاء العدو، فكان قوله سبحانه: ﴿وشاورهم في الأمر﴾ مختصاً بالحروب ولقاء العدو، قالوا: وقد أشارالحباب بن المنذر على النبي صلى الله عليه وسلم يوم بدر باختيار مكان خاص لنزول جيش المسلمين يتمكنون منه من التمكن من العدو، فقبل منه، وقبل أيضاً ما أشار به السعدان سعد بن معاذ، وسعد بن عبادة يوم الخندق.

ومن العلماء من قال: إن اللفظ في الآية الكريمة عام، وقد خص منه ما نزل فيه وحي فتبقى حجته في الباقي، وعلى ذلك فإن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يجوز له أن يستشير الأمة في كل أمر يعرض له ما دام الوحي لم ينزل عليه فيه.

وقد ذكر الإمام فخرالدين الرازي هذين الرأيين، ثم اختار الرأي الأخير وهو أنه صلى الله عليه وسلم كان له أن يستشير في الحرب وغيرها من الأمور، فقال[1]:

«والتحقيق في القول أنه تعالى أمر أولي الأبصار بالاعتبار، فقال:

= مشاورتهم بعد ذلك، لاعتقدوا أن في قلبه منهم بسبب مشاورتهم بقية أثر، فأمره الله سبحانه بالمشاورة بعد غزوة أحد حتى يدل ذلك على أنه صلى الله عليه وسلم لم يبق في قلبه أثر من تلك الواقعة.

الخامس: أنه صلى الله عليه وسلم إذا شاورهم اجتهد كل منهم في استخراج الوجه الأمثل في تلك الواقعة التي يستشارون بشأنها، فتصير الأرواح بذلك متطابقة متوافقة على تحصيل أصلح الوجوه وأمثلها، وتطابق الأرواح الطاهرة على الشيء الواحد من أعظم أسباب حصوله، وهذا هو السر عند اجتماع الناس في الصلوات، وهو السر في أن صلاة الجماعة أفضل من صلاة الفرد. انظر هذه الوجوه ووجوهاً أخر ذكرها الرازي في «مفاتيح الغيب» المشتهر بالتفسير الكبير، الجزء الثالث ص ٨٢.

(١) مفاتيح الغيب المشتهر بالتفسير الكبير، لفخرالدين الرازي، ج ٣ ص ٨٢.

﴿واعتبروا يا أولي الأبصار﴾ وكان عليه السلام سيد أولي الأبصار، ومدح المستنبطين فقال: ﴿لعلمه الذين يستنطبونه منهم﴾ وكان أكثر الناس عقلاً وذكاء، وهذا يدل على أنه كان مأموراً بالاجتهاد إذا لم ينزل عليه الوحي، والاجتهاد يتقوى بالمناظرة والمباحثة فلهذا كان مأموراً بالمشاورة، وقد شاورهم يوم بدر في الأساري وكان من أمور الدين» اهـ.

ويبدو أن هذا هو الرأي الراجح، فقد استشار النبي صلى الله عليه وسلم علياً في أمر عائشة رضي الله عنها في قصة الإفك، قبل أن ينزل عليه الوحي مكذباً الذين افتروا عليها، ولم يكن هذا الأمر متصلاً بأمر حرب، وكانت استشارة النبي صلى الله عليه وسلم غيره في قصة الإفك بعد أن نزلت آية: ﴿وشاورهم في الأمر﴾ فإن حديث الإفك كان في غزوة المريسيع وهي غزوة بني المصطلق، وكانت تلك الغزوة في السنة السادسة من الهجرة كما قاله ابن إسحاق أو في السنة الرابعة كما قاله موسى بن عقبة[1]، وآية: ﴿وشاورهم في الأمر﴾ كانت قد نزلت بعد غزوة أحد[2] وهذه كانت في يوم السبت لسبع ليال خلون من شوال على رأس اثنين وثلاثين شهراً من مهاجره صلى الله عليه وسلم[3] فدل ذلك على أنه صلى الله عليه وسلم كان يجوز له أن يستشير في كل أمر لم ينزل عليه وحي بشأنه.

---

(١) انظر: الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي، الجزء الثاني عشر ص ١٩٨، مطبعة دار الكتب المصرية سنة ١٩٤٢م.

(٢) قال فخرالدين الرازي عند تفسيره قوله تعالى: ﴿وشاورهم في الأمر﴾ مبيناً وجوه الفائدة في أنه تعالى أمر الرسول صلى الله عليه وسلم بمشاورتهم قال: «إنه عليه السلام شاورهم في واقعة أحد فأشاروا عليه بالخروج وكان ميله إلى أن لا يخرج فلما خرج وقع ما وقع فلو ترك مشاورتهم بعد ذلك لكان ذلك يدل على أنه بقي في قلبه منهم بسبب مشاورتهم بقية أثر، فأمره الله تعالى بعد تلك الواقعة بأن يشاورهم ليدل على أنه لم يبق في قلبه أثر من تلك الواقعة». انظر: مفاتيح الغيب المشتهر بالتفسير الكبير، لفخرالدين الرازي، ج ٣ ص ٨٢.

(٣) الطبقات الكبرى، لابن سعد، ج ٣ ص ٧٨، مطبعة لجنة نشر الثقافة الإسلامية.

وإذا كان الرأي الراجح كما علمنا هو أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان جائزاً له أن يستشير في جميع الأمور ما عدا ما نزل فيه الوحي، فهل أمر الله سبحانه رسوله بالمشاورة في آية: ﴿وشاورهم في الأمر﴾، دال على وجوب المشاورة عليه، أم أن الآية لا تفيد وجوب هذه المشاورة عليه صلى الله عليه وسلم؟ رأيان أيضاً حكاهما فخرالدين الرازي، فبعد أن قال[1]: «ظاهر الأمر للوجوب، فقوله تعالى: ﴿وشاورهم في الأمر﴾ يقتضي الوجوب». نقل رأي الإمام الشافعي وهو أن الأمر في الآية الكريمة محمول على الندب، وأن الشافعي قال: هذا كقوله صلى الله عليه وسلم: «البكر تستأمر في نفسها» ولو أكرهها الأب على النكاح جاز، لكن الأولى ذلك تطبيباً لنفسها فكذا في هذه الآية.

ونحن نميل إلى ما يراه الإمام الرازي، لأن الأمر يفيد الوجوب، إلا عند وجود قرينة تمنع من صرفه للوجوب، ولا قرينة هنا حتى يمكن أن يقال إن الأمر يحمل على الندب.

فإذن كان الرسول صلى الله عليه وسلم مأموراً بالمشاورة، وإذا كان الرسول صلى الله عليه وسلم قد أمره الله بالمشاورة فأي رئيس للدولة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم مأمور بها من باب أولى.

الرسول يضرب المثل الأعلى في المشاورة:

هذا وقد ضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم المثل الأعلى بتطبيقه مبدأ المشاورة في أسمى معانيه، والوقائع الكثيرة شاهدة بأن الرسول قد نزل في كثير من الأحوال عن آرائه آخذاً برأي غيره، فمن ذلك ما حدث في موقعة بدر، إذ جاء صلى الله عليه وسلم أدنى ماء فنزل عنده، فقال الحباب بن المنذر: يا رسول الله أرأيت هذا المنزل أمنزلاً أنزلكه الله ليس لنا أن نتقدمه ولا أن نتأخر عنه؟ أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟ قال: «بل هو الرأي والحرب والمكيدة،»، فقال: يا رسول الله ليس هذا بمنزل، فانهض بالناس حتى نأتي أدنى

---

(1) مفاتيح الغيب، ج ٢ ص ٨٣.

ماء من القوم فننزله ثم نغور[1] ما وراءه من الآبار، ثم نبني عليه حوضاً فنملؤه ماء ثم نقاتل القوم فنشرب ولا يشربون، فقال له الرسول صلى الله عليه وسلم: «لقد أشرت بالرأي» وعمل برأيه.

ولما انتهت موقعة بدر استشار صلى الله عليه وسلم أبا بكر وعمر في الأساري فاختلف رأيهما، فقال: «لو اجتمعتا ما عصيتكما» وكان رأيه موافقاً رأي أبـي بكر الذي أشار بالفداء فأنفذ رأيه، ثم نزل القرآن يؤيد رأي عمر، وهو قوله تعالى: ﴿ما كان لنبـي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض﴾[2].

وغير ذلك من الأمثلة الكثيرة حتى لقد قال أبو هريرة رضي الله عنه[3]: «لم يكن أحد أكثر مشاورة لأصحابه من رسول الله صلى الله عليه وسلم».

الرسول يحث على الشورى:

حث صلوات الله وسلامه عليه على الشورى في كثير من أقواله الشريفة فقال[4]: «ما ندم من استشار، ولا خاب من استخار» وقال[5]: «ما شقى قط عبد بمشورة وما سعد باستغناء رأي». وروي عن ابن عباس[6] أنه لما نزل قوله تعالى: ﴿وشاورهم في الأمر﴾ قال الرسول صلى الله عليه وسلم: «أما إن الله ورسوله لغنيان عنها، ولكن جعلها الله رحمة لأمتي، فمن استشار منهم لم يعدم رشداً ومن تركها لم يعدم غياً».

الخلفاء الأول ساروا على مبدأ الشورى:

سار الخلفاء الأول على هذا المبدأ، والتزموا بالعمل به، فكانت الأمور

(١) نغور ما وراءه من الآبار، أي: نتلف ما وراءه من الآبار.
(٢) سورة الأنفال، آية ٦٧.
(٣) السياسة الشرعية، لابن تيمية، ص ٧٥، الطبعة الأولى بالمطبعة الخيرية سنة ١٣٢٢هـ.
(٤) و (٥) نقلاً عن تفسير القرطبي، ج ٤ ص ٢٥١.
(٦) نقلاً عن الخلافة، للشيخ محمد رشيد رضا، ص ٣٠.

التي بين القرآن أو السنة حكمها، يسيرون فيها على ما أمر الله ورسوله، وأما المسائل التي تعن لهم وليس في القرآن أو السنة حكم خاص بها، فإنهم كانوا يلجؤون إلى عقد مجلس للشورى للنظر فيما يحدث من هذه الأمور، يقول ميمون بن مهران[1]:

«كان أبو بكر الصديق إذا ورد عليه حكم نظر في كتاب الله تعالى، فإن وجد فيه ما يقضي به، قضى به، وإن لم يجد في كتاب الله نظر في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فإن وجد فيها ما يقضي به قضى به، فإن أعياه ذلك سأل الناس: هل علمتم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى فيه بقضاء؟ فربما قام إليه القوم فيقولون: قضى بكذا وكذا، فإن لم يجد سنة سنها النبي صلى الله عليه وسلم جمع رؤوساء الناس فاستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به».

«وكان عمر يفعل ذلك، فإن أعياه أن يجد ذلك في الكتاب والسنة سأل: هل كان أبو بكر قضى فيه بقضاء؟ فإنه كان لأبي بكر قضاء قضى به، وإلا جمع علماء الناس واستشارهم فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به».

فأبو بكر وعمر إذن كانا يستشيران الناس، وقد نظم عمر رضي الله عنه أمر الشورى[2]، فكان له مشاورة خاصة يستشير فيها كبار العلماء من صحابة

---

(١) إعلام الموقعين، لابن القيم، الجزء الأول ص ٦٢، طبع شركة الطباعة الفنية المتحدة سنة ١٩٦٨.

(٢) من أمثلة مشاورة عمر رضي الله عنه ما رواه البخاري ومسلم عنه من أنه عندما خرج إلى الشام وأخبروه إذ كان في سرغ أن الوباء وقع في الشام فاستشار المهاجرين الأولين ثم الأنصار فاختلفا، ثم طلب من كان هنالك من مشيخة قريش من مهاجرة الفتح فاتفقوا على الرجوع وعدم الدخول على الوباء، فنادى عمر بالناس: إني مصبح على ظهر (أي مسافر، والظهر الراحلة) فأصبحوا عليه، فقال أبو عبيدة أفراراً من قدر الله؟ فقال عمر: لو غيرك قالها يا أبا عبيدة؟ نعم نفر من قدر الله إلى قدر الله، أرأيت لو كانت لك إبل فهبطت وادياً له عدوتان (أي جانبان فعدوة الوادي جانبه) إحداهما خصبة والأخرى جدبة =

رسول الله صلى الله عليه وسلم في معظم الأمور، وبخاصة ما يحتاج منها إلى معرفة بعلوم الشرع وأحكامه، فكان يستشير علي بن أبي طالب، وعثمان بن عفان، وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل، وعبدالله بن مسعود، وغيرهم، وكانت له المشاورة العامة إذا احتاج إلى البت في أحد الأمور الخطيرة.

وكذلك فإن مبدأ الشورى ظل معمولاً به في عهد الخليفة الثالث، عثمان رضي الله عنه، مدة ست سنين من خلافته، فكانت كأنها امتداد لعهد الخليفتين أبي بكر وعمر إلى أن حدثت الأحداث التي غطت في عهده على هذا المبدأ الجليل، تلك الأحداث التي نقمها عليه المسلمون، والتي كان من نتيجتها قتل الخليفة الثالث وهو في بيته يقرأ القرآن.

ومن بعد عثمان جاء علي رضي الله عنهما فقامت الشورى في عهده قوية، وأراد أن يسير بالحكم السير المثالي الذي ينشده الإسلام، ولكن الأقدار لم تمكنه من ذلك رضي الله عنه فكان مقتله الذي أنهى عهد الخلافة الراشدة[1].

كيف تتحقق الشورى؟

لم يحدد الإسلام طريقة معينة للشورى لا يصح سواها، وإنما ترك ذلك للمسلمين أنفسهم يختارون ما يتناسب مع ظروفهم وعصرهم، وذلك لأن الإسلام لصلوحه لكل زمان ومكان، لا يفرض على الناس في أمثال هذه الجزئيات التي تختلف فيها وجوه المصلحة من عصر إلى عصر، لا يفرض عليهم فيها شكلاً معيناً لا يتعدونه، بل يقرر لهم الأصل العام في أمثال هذا الأمر، ويترك لهم لتحقيق ذلك حرية اختيار الصورة الملائمة لهم، ويتجلى ذلك مثلاً في إيجاب الإسلام أن تتحقق العدالة بين الناس، فلم يحدد لهم شكلاً معيناً لنظام

= أليس إن رعيت الخصبة رعيتها بقدر الله وإن رعيت الجدبة رعيتها بقدر الله؟ ثم جاء عبدالرحمن بن عوف فأخبره بالحديث المرفوع الموافق لرأي شيوخ قريش، انظر: الخلافة للشيخ محمد رشيد رضا، ص ٣٣.

(١) الحكم الإسلام، بحث للشيخ محمد أبي زهرة، اشترك به في المؤتمر الثالث لمجمع البحوث الإسلامية سنة ١٩٦٦ مطبوع مع بحوث هذا المؤتمر ص ٤١٩ و ٤٢١.

في القضاء يتبعونه، بل أوجب على المسلمين أن يقيموا القضاء بينهم على أي صورة كان ذلك القضاء، ما دام الغرض المنشود قد تحقق، وهو تحقق العدالة بين الناس، فالقرآن الكريم والأحاديث الشريفة يبينان وجوب أن تشمل العدالة كل أنحاء الدولة الإسلامية، ولكن هل يكون ذلك عن طريق تخصيص قضاة للقضايا الجنائية، وآخرين للأحوال الشخصية، وهكذا، أم يكون ذلك بغير هذا التخصيص؟ ذلك متروك إلى الأمة، تختار ما تراه مناسباً لها ما دام أمر الشارع في النهاية متحققاً.

والمعروف أن البيئة الإسلامية الأولى كانت بيئة ساذجة تسير الأمور فيها بلا تعقيد، فكان يناسبها بلا شك أنظمة تخلو هي الأخرى من أي تعقيد في أي شكل من أشكال التنفيذ، فإذا تطورت هذه البيئة مع التطورات التي تعتري الناس في جميع الأعصر، فللناس الأخذ بالنظام الذي يتمشى مع هذه التطورات، بشرط أن يكون الإطار العام الذي يضم هذا النظام إسلامياً حقيقياً لا تشوبه شائبة في صفائه وسمو غرضه.

فالخليفة الأول أبو بكر رضي الله عنه مثلاً، وجد نفسه ملزماً بالعمل على تحقيق مبدأ الشورى الذي أوجبه القرآن والسنة الكريمان، ولكن كيف يحقق ذلك، إنه في بيئة قبلية، لرئيس القبيلة أو شيخها الكلمة المسموعة عند أفراد قبيلته، إذ إنه على الرغم من أن الإسلام قد أوهى إلى حد ما عرى الروابط القبلية إلا أن هذه الروابط لم تنهر تماماً، فقد كان رؤساء القبائل والبطون يتحدثون باسم الجماعات التي يتزعمونها، وبرضا هذه الجماعات نفسها، فهل يأمر أبو بكر بإجراء انتخاب لمجلس الشورى الذي يجب أن يكون بجانبه يمده بالرأي إذا حزب المسلمين أمر؟ أم يتبع طريقة أخرى غير انتخاب هذا المجلس؟ إن انتخاب مجلس الشورى لن يأتي بوجوه غير الوجوه التي تتصدر فعلاً هذه الجماعات فلهم في الواقع كما قلنا الكلمة المسموعة عند من يتزعمونهم، ولا يتصور في العادة أن تلجأ جماعاتهم إلى غيرهم يختارونهم ممثلين لهم في مجلس الشورى، إذ إن هؤلاء الرؤساء قد وصلوا إلى المناصب التي يتقلدونها الآن بين جماعاتهم لمزايا عديدة لم تتحقق في الغالب فيمن عداهم.

فإذاً كان هؤلاء يمثلون في الواقع الجماعات التي ينتمون إليها، فإن وجهة النظر التي كان يبديها زعيم من زعماء هذه القبائل إنما كانت تعبر في الواقع عن وجهة نظر قبيلته، فلجأ أبو بكر بغريزته إلى اختيار جماعة الشورى التي يستعين بها من هؤلاء الزعماء الذين يقودون قبائلهم وبطونهم، وبخاصة وأن منهم الأفاضل من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، فلم يكن على أبي بكر إذا حزب المسلمين أمر إلا أن يدعو كبار الصحابة ورؤساء القبائل والبطون فيجتمع لديه مجلس للشورى يعرض عليه ما يريد من أمور.

وقد ظلت هذه الصورة البسيطة كما هي طول مدة رياسة الخلفاء الراشدين فلم يجدوا الحاجة الماسة إلى تغيير هذا الشكل لمجالس شوراهم[1].

إلا أنه بعد أن تغير حال المجتمع الإسلامي عما كان عليه أيام الخلفاء الراشدين فإنه يثور الآن سؤال، هو ما هي الوسيلة إلى تحقيق هذا المبدأ الذي دعا إليه الإسلام؟ إن تشكيل مجالس للشورى بانتخابات تجري ليس وسيلة مأمونة لما بينَّا سابقاً من عيوب هذه الانتخابات، عند كلامنا عن أهل الحل والعقد.

والرأي الذي نراه أن يختار رئيس الدولة أعضاء مجلس الشورى بناءعلى استفاضة أخبار فضلهم، وتقدمهم على من عداهم في النواحي التي سيستشارون فيها، على أن يلاحظ استعدادهم للغرض الذي سيختارون له، فإن كان الغرض استشارتهم في الأحكام، فيشترط فيهم كما قال العلماء[2] أن يكونوا متصفين بالعلم والتدين ورجاحة العقل، وإن كان الغرض هو استشارتهم في أمور الدنيا فيشترط فيهم رجاحة العقل ورحابة الأفق، وأن يكونوا ممن يمكنهم إعطاء الحل الأمثل لأي من المشكلات ممن صقلتهم التجارب، وأمدتهم بالخبرات الحياة، ويشترط في الكل زيادة على ما تقدم صدق النصيحة لله ولرسوله ولجماعة المسلمين.

---

(١) انظر: منهاج الإسلام في الحكم، للأستاذ محمد أسد، ص ١٠٥ وما بعدها.
(٢) انظر: الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي، ج ٤ ص ٢٥٠ و ٢٥١.

وإذا اجتمـع مجلس الشورى للنظر فيما يجب اتخاذه إزاء مسألة من المسائل فما هو السلوك الذي يسلكه رئيس الدولة بعد أن ظهرت أمامه آراء مجلس الشورى.

يجيب على ذلك ابن تيمية، فيقول[1]: «وإذا استشارهم فإن بيَّن له بعضهم ما يجب اتباعه من كتاب الله أو سنة رسوله، أو إجماع المسلمين، فعليه اتباع ذلك ولا طاعة لأحد في خلاف ذلك وإن كان عظيماً في الدين والدنيا، قال الله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾ وإن كان أمراً قد تنازع فيه المسلمون فينبغي أن يستخرج من كل منهم رأيه، ووجه رأيه، فأي الآراء كان أشبه بكتاب الله وسنة رسوله عمل به كما قال الله تعالى: ﴿فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر، ذلك خير وأحسن تأويلاً﴾ ».

هل رئيس الدولة ملزم باتباع ما أشاروا عليه به؟

من النص السابق الذي اقتبسناه لابن تيمية نعلم أن الرئيس أو الإمام ملزم باتباع رأي من أشار عليه إذا بين المشير سند هذا الرأي من الكتاب أو السنة أو إجماع المسلمين، ولا يجوز للإمام ولا لغيره أن يعدل عن مثل هذا الرأي وأما الآراء التي لم يكن لها سند واضح من الكتاب، أو السنة أو من إجماع المسلمين فعلى رئيس الدولة أن يتخير منها ما هو أقرب إلى كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم.

ومن هذا يتبين أن الإمام ليس ملزماً باتباع آراء المشيرين إلا في هذه الحدود المبينة، فإذا لم يكن من هذه الآراء ما هو مستند إلى نص من كتاب الله أو سنة رسوله، أو إجماع المسلمين فإن ابن تيمية كما علمنا يرى أن للإمام أن يخالف آراء المشيرين ويتبع ما هو في نظره متفقاً مع الأهداف العامة للإسلام

(1) السياسة الشرعية، ص ٧٥ و ٧٦، طبعة المطبعة الخيرية سنة ١٣٢٢هـ.

محققاً للصالح العام حسب ما يمليه عليه دينه، من غير أن يكون الدافع له إلى اختيار رأي بعينه غرضاً أو هوى في نفسه، وإنما يكون هذا الاختيار مراعى فيه حق الله وحق الأمة.

ولعل هذا الرأي الذي يذهب إليه بعض العلماء إنما يستند إلى القول بأن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يجب عليه استشارة المسلمين ثم إذا عزم على رأي تبين له حسنه فله أن يمضي فيه ولو خالف آراء باقي المشيرين، فإن بعض العلماء عند تفسير قوله تعالى: ﴿فبما رحمة من الله لنت لهم﴾ الآية قد ذهب إلى أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان له أن يخالف آراء من أشاروا عليه، يقول الإمام الطبري عند تفسيره قوله سبحانه: ﴿فإذا عزمت فتوكل على الله﴾ من الآية المذكورة: فإذا صح عزمك بتثبيتنا إياك وتسديدنا لك فيما نابك وحزبك من أمر دينك ودنياك فامض لما أمرناك به، وافق ذلك آراء أصحابك، وما أشاروا به عليك أو خالفها، وتوكل فيما تأتي من أمورك وتدع، وتحاول أن تزاول على ربك فثق به في كل ذلك وارض بقضائه في جميعه دون آراء سائر خلقه ومعونتهم[1].

ويمكن أن نقول: إن قياس الإمام على الرسول عليه السلام قياس مع الفارق، إذ إن الرسول مؤيد بالوحي ملاحظ بعناية الله عزوجل، فكونه صلى الله عليه وسلم لا يلزم باتباع ما أشاروا عليه به، فلأنه كان إذا اجتهد فأخطأ ينزل عليه الوحي يصوب اجتهاده، ولكن الحال في الإمام غير هذه الحال، فإذا مال إلى رأي غير صائب في الواقع وتمسك به فإنه يمكن أن يؤدي إلى الإضرار بمصالح الأمة، ولهذا فإننا نميل إلى إقامة الصلة الوثيقة بين آراء مجالس الشورى وأهلها من خيرة فضلاء الأمة وعلمائها والمتخصصين في النواحي المختلفة ــ وبين رأي الإمام، فيجب أن يكون خاضعاً لرأي الأكثرية من المشيرين، وهم جميعاً متحملون مسؤولية الأمانة الموكولة إليهم يضعون في اعتبارهم دائماً مصالح الأمة ديناً ودنيا، ويبذلون غاية جهدهم في التعرف على وجه المصلحة المنشودة.

---

(١) تفسير الطبري، ج ٤ ص ١٠١، الطبعة الأولى طبعه المطبعة الأميرية.

وبعد، فهذه هي واجبات الإمام الأعظم أو رئيس الدولة، كما حددها العلماء، ويلاحظ أن العلماء عند كلامهم عن هذه الواجبات يختلفون في عدها، فبعضهم عدها عشراً كما فعل الماوردي في الأحكام السلطانية، وكما فعل القاضي أبو يعلي الحنبلي في كتابه بهذا الاسم أيضاً، وبعضهم اختصرها إلى سبع واجبات مدمجاً بعض الواجبات في بعضها الآخر، كما فعل الماوردي في كتابه «أدب الدنيا والدين» فأدمج مثلاً الواجبين الثالث والسادس معبراً عنهما في واجب واحد فقال: «حراسة البيضة والذب عن الأمة من عدو في الدين أو باغي نفس أو مال» وهكذا.

إلا أنه على الرغم من الاختلاف في تعداد هذه الواجبات، سواء أقلنا إنها عشر أم سبع، أم أقل من ذلك أم أكثر، فإنه يمكن القول بأنها تنحصر في واجبين اثنين، هما: حراسة الدين الذي أرسل به محمد صلى الله عليه وسلم، وإدارة شؤون الدولة وفق أحكام هذا الدين.

حقوق رئيس الدولة

كما أن على الرئيس أو الإمام واجبات، بيَّناها فيما سبق، وهي حقوق لله وللرسول ولجماعة المسلمين، فإن له حقوقاً على الأمة من شأنها أن تعينه على القيام بما هو موكول إليه من المهام، وقد بيَّن علماء الإسلام هذه الحقوق وأهمها:

أولاً: طاعته والانقياد له في كل ما أمر به ونهى عنه ما دامت هذه الأوامر والنواهي لم تتعارض مع الأحكام التي بينتها شريعة الإسلام، فما دام رئيس الدولة قد التزم في أوامره ونواهيه جانب الشرع فلم يحد في ذلك عن الحدود التي رسمتها له الشريعة، فله حق ولاء المواطنين جميعاً، سواء في ذلك أهل الحل والعقد الذين بايعوه رئيساً للأمة، وسائر المواطنين الذين يلزمهم الانقياد له بمجرد تمام هذه المبايعة.

وقد نصت الأحاديث العديدة من رسول الله صلى الله عليه وسلم على وجوب الطاعة للأئمة، لأن بذل الطاعة لهم مما يعينهم على أداء ما كلفوا به من

التصرف في الأمور العامة، من ذلك قول الرسول صلى الله عليه وسلم[1]: «على المرء المسلم السمع والطاعة فيما أحب وكره، إلا أن يؤمر بمعصية، فإن أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة».

وروى علي رضي الله عنه[2] أن النبي صلى الله عليه وسلم بعث سرية وأمر عليهم رجلاً من الأنصار وأمرهم أن يطيعوه فغضب عليهم، وقال: «أليس قد أمر النبي صلى الله عليه وسلم أن تطيعوني؟ قالوا: بلى، قال عزمت عليكم لما جمعتم حطباً وأوقدتم ناراً ثم دخلتم فيها، فجمعوا حطباً فأوقدوا، فلما هموا بالدخول فقام ينظر بعضهم إلى بعض، فقال بعضهم: إنما تبعنا النبي صلى الله عليه وسلم فراراً من النار أفندخلها، فبينما هم كذلك إذ خمدت النار وسكن غضبه، فذكر للنبي صلى الله عليه وسلم، فقال: لو دخلوها لما خرجوا منها أبداً، إنما الطاعة في المعروف».

وقال صلى الله عليه وسلم[3]: «من خرج من الطاعة وفارق الجماعة فمات، مات ميتة جاهلية[4] ومن قاتل تحت راية عمية[5] يغضب لعصبة أو يدعو إلى عصبة أو ينصر عصبة، فقتل فقتلة جاهلية».

ومن أمثال الواجبات التي تلزم الرعية دفع الزكوات التي أوجبها الشارع في الأنعام والزروع وعروض التجارة، وكذا دفع الضرائب التي فرضتها الدولة للصرف منها على المصالح العامة، ما دامت الزكوات لم تف بالصرف على هذه المصالح، والجهاد الذي يجب على مجموع الأمة وجوباً كفائياً، أو على كل فرد قادر على القتال وجوباً عينياً، كما بينته كتب الفقه، وكذا يجب على كل الأمة الانقياد لمن نصبهم الإمام على الأقاليم من الولاة والقضاة وقادة الجيوش وعلى

(١) صحيح مسلم، الجزء الثالث ص ١٤٦٩.
(٢) صحيح البخاري، الجزء الرابع ص ١٩١، طبع دار الطباعة سنة ١٢٨٦هـ.
(٣) صحيح مسلم، الجزء الثالث ص ١٤٧٦.
(٤) أي كما كان يموت أهل الجاهلية على الفوضى من غير إمام لهم.
(٥) عمية بضم العين أو كسرها وكسر الميم مشددة مفتوحة هي الأمر الأعمى.

هؤلاء الذين نصبهم الإمام أيضاً الانقياد للإمام في كل ما جعله من قوانين تنظم سلطتهم، وإذا عزلهم من مناصبهم لم يجز لهم أن يأبوا الامتثال لهذا العزل، والشرط العام في كل حال أن تكون هذه الأوامر في غير معصية الله تعالى[1].

ثانياً: القيام بنصرته إذا احتاج الأمر إلى ذلك، فما دام يسير في حكمه على طريق الحق فقد وجب على سائر الأمة نصرته على البغاة وكل من رفع عليه السلاح، حتى إذا فرض وأسر الإمام في الحروب التي تقوم بين المسلمين وغيرهم، فإنه يجب على المسلمين كافة أن يعملوا ما فيه إنقاذه امتثالاً لأمر الشارع بنصرته[2]، لأن نصرة الإمام الحق في الواقع ما هي إلا نصرة للمسلمين وتأييد له في العمل على أن يكون الدين قائماً وكف للمعتدين عن كل ما يمكن أن يصدر عنهم من جرائم[3].

ثالثاً: جعل راتب له، يكفيه ومن يعوله، فإن رئيس الدولة سيشغل نفسه بواجبات الرياسة التي ستستحوذ على وقته، مما لا يترك له فرصة السعي في اكتساب رزقه، يقول صديق حسن خان[4]: «إن الخليفة فرد من أفراد المسلمين له حق في بيت ما لهم كسائر الناس، فيأخذ منه ما يأخذه من هو مماثل له في الدرجة وله مزيد خصوصية وهي قيامه بمصالح لا ينهض للقيام بها غيره، وله أجرة عمله في بيت المال، فإن الله سبحانه قد سوغ للعامل على الصدقة أن يأخذ نصيباً منها، فكذلك الأجرة له بحسب ما يستحقه من الأجرة فإذا أراد الخلوص من المآثم، أخذ لنفسه عند تفريق عطيات المسلمين مثل نصيب من يشابهه في شجاعة، وجهاد، وعلم، بحسب تعدد أسباب الاستحقاق ثم بعد ذلك يأخذ أجرته ويجعل لنفسه من الأهل والخدم بمقدار ما يحتاج إليه لا بمقدار ما تشتهيه نفسه».

---

(١) انظر: الخلافة، للشيخ محمد رشيد رضا، ص ٢٦.
(٢) الأحكام السلطانية، للماوردي، ص ١٩.
(٣) تحرير الأحكام، لابن جماعة، من الورقة رقم ١٣.
(٤) إكليل الكرامة في تبيان مقاصد الإمامة، ص ٧٩.

فيجب أن يجعل له راتب يغنيه ويليق بهذا المنصب بحيث لا يكون فيه تقتير ولا إسراف لأن رواتب الولاة والقضاة من أموال المسلمين التي يحتاط في وجوه صرفها وقـد أكل أبو بكر رضي الله عنه من مال المسلمين نظير ما كان يقوم به من خدمة الأمة وانشغاله عن عمله، الذي كان يحترفه بتفرغه لرياسة الأمة، وقـد قال أبو بكر لجماعة المسلمين بعدما اختاروه خليفة لهم[1]: «لقد علم قومي أن حرفتي[2] لم تكن تعجز عن مؤونة أهلي، وشغلت بأمر المسلمين، فسيأكل آل أبـي بكر من هذا المال ويحترف للمسلمين فيه».

وكذلك أكل عمر نظير قيامه بأمر الخلافة، ومع أن المسلمين كانوا قد فرضوا لكل من أبـي بكر وعمر مقداراً من المال نظير تفرغه للقيـام بمهام الخلافة، إلا أن كلاً منهما كان يأخذ ما يحتاج إليه فعلاً من هذا المقدار المفروض له ويتورع عن أخذ ما زاد عن حاجته، فيرد ما بقي من هذا المقدار الذي فرضه له المسلمون إلى بيت مال المسلمين، فقد كان أبو بكر يشتغل بالتجارة قبل اختياره خليفة للمسلمين وظل يشتغل بها بعد توليته الخلافة مدة ستة أشهر، إلا أنه رأى أن اشتغاله بالتجارة يشغله عما يجب أن يفرغ له جهده من أمور الأمة، فقال: لا والله ما يصلح أمور الناس التجارة، وما يصلحهم إلا التفرغ لهم والنظر في شأنهم، ولا بد لعيالي ما يصلحهم فترك التجارة واستنفق من مال المسلمين ما يصلحه ويصلح عياله يوماً بيوم، ويحج ويعتمر وكانوا قد فرضوا له في السنة ستة آلاف درهم، ولشدة احتياطه رضي الله عنه في أن لا يأخذ من مال المسلمين إلا المقدار الذي كان يحتاج إليه فعلاً، أمر عندما حضرته الوفاة برد ما بقي من هذا المال، فقال: ردوا ما عندنا من مال المسلمين فإني لا أصيب من هذا المال شيئاً، وإن أرضي التي بمكان كذا وكذا للمسلمين بما أصبت من أموالهم، فدفع ذلك إلى عمر، فقال عمر: لقد أتعب من بعده[3].

---

(١) حجة الله البالغة، لشاه ولي الله الدهلوي، ج ٢ ص ١٥٠.

(٢) أي تجارتي.

(٣) محاضرات تاريخ الأمم الإسلامية، للشيخ محمد الخضري، ج ١ ص ٢٩٣.

وسار على هذا النهج الخليفة الثاني عمر بن الخطاب، ويقول(1): «إني أنزلت نفسي من مال الله بمنزلة ولي اليتيم، إن احتجت أخذت منه فإذا أيسرت رددته، فإن استغنيت استعففت».

وهذا التشدد من أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، وهذه المبالغة في الاحتياط، أن لا يصلهما من أموال المسلمين إلا ما كانا في حاجة إليه بالفعل يجعلنا نقول: إن راتب الإمام وكل من ولي ولاية عامة يجب ألا يكون زائداً عن القدر اللائق بمن يشغل منصبه، والذي يتناسب مع حالة الدولة الاقتصادية.

رابعاً: إخباره بأحوال من ولاهم المناصب العامة كالولاة والقضاة إذا انحرفوا عن الطريق الذي كلفوا بسلوكه، وذلك لأن الإمام مكلف شرعاً بمتابعة أعمال هؤلاء لإصلاح ما اعوج من أفعالهم وتنبيههم إلى ما غفلوا عنه من وجوه المصلحة، وهو محاسب أمام الله على ما ارتكبه هؤلاء من أخطاء في حق الله والأمة إذا هو قصر في منع ذلك، ولا طاقة له على متابعة أعمالهم ومراقبة سيرهم إلا إذا عاونته الأمة في ذلك.

خامساً: تقديم كافة المساعدات إليه إن احتاج إلى ذلك في أداء ما تحمله من أعباء مصالح الأمة لقوله تعالى: ﴿وتعاونوا على البر والتقوى﴾، وولاة الأمور أحق من أعين على ذلك(2).

ولا شك أن من وجوه إعانته على ما يقوم به، بذل النصح له بحسب القدرة، فيجب على كل ذي رأي من آحاد الأمة، إذا ما آنس من رأيه صلاحية لعلاج أمر من الأمور العامة، ألا يتأخر في إبداء نصيحته للإمام(3).

---

(1) نقلاً عن الأشباه والنظائر، لجلال الدين السيوطي، ص ١٣٤.

(2) تحرير الأحكام، لابن جماعة، من الورقة رقم ١٤؛ وانظر: حقوق الإمام في هذا المصدر الورقات ذوات الأرقام ١٢، ١٣، ١٤.

(3) الروضة للنووي، الورقة رقم ٣٠٢.

من هو صاحب السيادة
في الدولة الإسلامية؟

قبل أن نجيب عن هذا السؤال من وجهة نظر الفقه الإسلامي، نحب أن نمهد لذلك بالكلام الموجز عن السلطات الثلاث داخل الدولة الإسلامية، فنقول:

أولاً ــ السلطة التشريعية:

كلمة التشريع في الفقه الإسلامي تطلق ويراد بها أحد معنيين:

أحدهما: إيجاد شرع مبتدأ.

وثانيهما: بيان حكم تقتضيه شريعة قائمة[1].

وواضح من هذين المعنيين أن التشريع في الإسلام، إنما يرجع إلى الله سبحانه وتعالى، فأما على المعنى الأول وهو إيجاد شرع مبتدأ، فإن الله عزوجل هو الذي أرسل رسوله محمداً بالشرع الجديد، الذي بيَّنه سبحانه في كتابه وعلى لسان نبيِّه، وبأفعاله، وتقريراته عليه الصلاة والسلام، فكان النبي صلى الله عليه وسلم هو المرجع الذي يرجع إليه المسلمون ليعلموا حكم الله فيما يعرض لهم من الحوادث، فإذا حدثت حادثة، أو شجر بينهم خلاف فإن كان الرسول صلى الله عليه وسلم بيَّن قبلاً لها حكماً عملوا به، وإلا سألوا رسول الله عليه السلام، فإذا اجتهد وأخبرهم بالحكم، فإن كان اجتهاده صواباً أقره الله على هذا الحكم وإلا نزل الوحي عليه ينبهه إلى حكم الله فيها.

وكان أصحابه إذا بعدوا عنه صلى الله عليه وسلم، ووقعت لأحدهم الحادثة فإن علم من رسول الله فيها حكماً عمل به، وإلا اجتهد قدر طاقته وعمل بما أداه إليه اجتهاده، ثم يرجع إلى رسول الله يسأله عما إذا كان اجتهاده

(١) انظر: السلطات الثلاث في الإسلام، بحث للشيخ عبدالوهاب خلاف، منشور بمجلة القانون والاقتصاد، بعدد أبريل سنة ١٩٣٧ ص ٥٦٥ وما بعدها.

هذا قد وافق الحق أو لم يوافقه[1].

وأما على المعنى الثاني، وهو بيان حكم تقتضيه شريعة قائمة، وهو العمل الذي تولاه من بعد الرسول عليه السلام صحابته والتابعون ومن بعدهم من العلماء المجتهدين، فلأن هؤلاء جميعاً كانوا ينهلون من منهل واحد هو الوحي المتمثل في كتاب الله وسنة رسوله، فإنهم عندما اجتهدوا في بيان الأحكام في المسائل التي حدثت بعد عصر الرسول، لم يبينوا تلك الأحكام على أسس اخترعوها من عند أنفسهم، أو على أدلة لم تعتمد على شيء مما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم، بل كان اجتهادهم في بيان الأحكام مبنياً على الأدلة المستندة إلى القرآن والسنة، فلم يظهروا أحكاماً تتنافى مع القرآن والسنة أو القواعد التي بينتها الشريعة، لأنهم كانوا يعلمون أنه لا يجوز لهم ذلك، بل ساروا في إبداء الحكم في كل حادثة عرضت لهم على مبدأ أن مصدر التشريع هو الوحي، فكانوا إذا وجدوا في المسألة حكماً من كتاب الله أو سنة رسوله عليه السلام أخذوا به وإلا فيجتهدون فيها مربوطين في اجتهادهم بالقواعد التي أتى بها الإسلام، وذلك لأن رسالة محمد صلى الله عليه وسلم قد اكتملت قبل أن يلحق بالرفيق الأعلى كما قال الله سبحانه: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً﴾[2].

ففي حياته عليه الصلاة والسلام بيَّن المجمل، وخصص العام، ونسخ من الأحكام ما شاء الله تعالى أن ينسخ، ونص على علة بعض الجزئيات حتى تأخذ حكم الكليات، فيصلح الحكم لكل جزئي يعرض فيما يأتي من الأزمان[3].

---

(١) كما حدث مثلاً عندما سافر جماعة من أصحابه عليه السلام وفيهم عمر بن الخطاب ومعاذ بن جبل رضي الله عنهما، فأصابتهما جنابة، وليس معهما ماء يغتسلان به، فاجتهد كل منهما في معرفة حكم الله، فأما معاذ فقاس الطهارة الترابية على الطهارة المائية، فتمرغ في التراب ثم صلى وأما عمر فلم ير ذلك وأخَّر الصلاة، فلما رجعا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، وحكيا له ذلك بين لهما حكم الله، انظر: تاريخ الفقه الإسلامي، بإشراف وتصحيح الشيخ محمد علي السايس، ص ٣٣.

(٢) سورة المائدة، آية ٣.

(٣) تاريخ الفقه الإسلامي، للشيخ محمد علي السايس، ص ٥.

وصفوة القول، أن التشريع في الإسلام سواء منه ما كان أيام رسول الله صلى الله عليه وسلم، وما كان بعد رسول الله ليس له إلا مصدر واحد يرجع إليه هو الوحي، المتمثل في كتاب الله وأقوال الرسول وأفعاله وتقريراته، فكل تشريع يتعارض مع نص من نصوص القرآن أو السنة، أو مع قاعدة كلية أتت بها الشريعة فليس تشريعاً إسلامياً ولا يمت إلى الإسلام بصلة.

وعلى ذلك، نقول إن عمل المجتهدين في الأمة الإسلامية بالنسبة إلى إظهار الأحكام محصور في أمرين: أولهما أن ما فيه نص من كتاب الله أو سنة رسوله فعليهم تفهم هذا النص وإبداء الحكم حسب ما يدل عليه، والثاني أن ما ليس فيه نص من كتاب الله أو سنة رسوله فعملهم في هذه الحال، إما قياسه على ما فيه نص إن صح القياس، وإما الاستعانة بالقواعد العامة التي أتت بها الشريعة الإسلامية كدفع الضرر وسد الذرائع، وغير ذلك[1].

ثانياً ــ السلطة القضائية:

جرت العادة في الأنظمة الحديثة على فصل السلطة القضائية عن السلطة التشريعية، تمشياً مع مبدأ فصل السلطات، فرجال القضاء غير رجال التشريع، وهم جميعاً غير رجال التنفيذ، ولكن الوضع في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم كان غير هذا الوضع، فالرسول كان هو المرجع للتشريع، كما عرفنا آنفاً، وكانت بيده أيضاً سلطة القضاء التي استمدها من الله عزوجل بقوله سبحانه: ﴿فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم * ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليما﴾[2]، فتولى رسول الله صلى الله عليه وسلم القضاء بنفسه وولاه غيره أيضاً، والأحاديث الكثيرة تحكي وقائع عديدة رفعت إلى رسول الله ليقضي فيها بنفسه كما تحكي أيضاً توليته بعض الصحابة منصب القضاء، بجانب تفويضه إليهم الولاية العامة لأمور الناس في النواحي التي وجههم إليها وقيامهم بتوضيح أمور الدين لهم.

---

(١) السياسة الشرعية، للشيخ عبدالوهاب خلاف، ص ٤٢.
(٢) سورة النساء، آية ٦٥.

ومما يدل على أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يقضي في القضايا بنفسه، ما رواه الإمام أحمد في مسنده عن أم سلمة هند، زوج النبي صلى الله عليه وسلم أنها قالت: جاء رجلان يختصمان في مواريث بينهما قد درست، ليس بينهما بيِّنة، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إنكم تختصمون إلى رسول الله، وإنما أنا بشر، ولعل بعضكم ألحن بحجته من بعض، وإنما أقضي بينكم على نحو ما أسمع، فمن قضيت له من حق أخيه شيئاً فلا يأخذه، فإنما أقطع له قطعة من النار يأتي بها إسطاماً[1] في عنقه يوم القيامة»، فبكى الرجلان وقال كل واحد منهما حقي لأخي، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أما إذاً فقوما فاذهبا فلتقتسما ثم توخيا الحق، ثم استهما، ثم ليحلل كل واحد منكما صاحبه».

وقد بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم: معاذاً وعلياً إلى اليمن، وفوض إليهما ولاية القضاء بين الناس، روى الإمام أحمد عن معاذ بن جبل، قال: لما بعثه الرسول إلى اليمن، قال: كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟ قال: أقضي بكتاب الله، قال: فإن لم تجد في كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله، قال: فإن لم تجد في سنة رسول الله ولا في كتاب الله؟ قال: أجتهد رأيي ولا آلو، قال: فضرب رسول الله على صدره وقال: «الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي الله ورسوله». وروى الإمام أحمد عن علي بن أبي طالب، قال: بعثني رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى اليمن وأنا حديث السن، قال: قلت: تبعثني إلى قوم يكون بينهم أحداث ولا علم لي بالقضاء؟ قال: «إن الله سيهدي لسانك ويثبت قلبك» قال: فما شككت في قضاء بين اثنين بعد[2].

---

(١) يقول ابن منظور: الإسطام، القطعة من الشيء، وفي الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم: من قضيت له بشيء من حق أخيه فلا يأخذنه، فإنما أقطع له سطاماً من النار أي قطعة منها، ويروي إسطاماً وهما الحديدة التي تحرك بها النار وتسعر، أي أقطع له ما يسعر به النار على نفسه ويشعلها، أو أقطع له ناراً مسعرة. انظر: لسان العرب، المجلد الثالث ص ٣٨٧.

(٢) مسند الإمام أحمد، ج ٢ ص ٢٦، ٣٢، طبع دار المعارف سنة ١٩٤٢.

فهذه الأحاديث تدل على أن سلطة القضاء كانت لرسول الله صلى الله عليه وسلم، يقوم به بنفسه، ويكله في بعض النواحي إلى بعض المسلمين ممن يثق في قدرتهم على القيام بهذا المنصب[1].

وكان منصب القضاء في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم يضاف إلى منصب الولاية العامة، التي توكل إلى شخص من الأشخاص، لأن الأعمال التي يمكن أن يقوم بها الوالي حينئذٍ كانت قليلة والقضايا التي تعرض عليه كانت كذلك، فلا يحتاج عمل القاضي حينئذٍ إلى تفرغ ممن يقوم به، ولم يخصص القضاء من يقوم به فقط دون أن يسند إليه أية أعمال أخرى، إلا في عهد الخليفة الثاني عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وذلك لأنه لما اتسعت الدولة الإسلامية في عهده، واختلط غير المسلمين بالمسلمين وكثرت المهام التي تتطلب من الولاة أن يتفرغوا للنظر فيها، وظهر كثير من القضايا التي تحتاج من القضاة أيضاً تفرغهم لهذا العمل، لما كان كل ذلك، فصل عمر القضاء عن عمل الوالي في بعض الولايات الكبيرة كالكوفة والبصرة ومصر، فولى كلًّا من عبدالله بن مسعود وشريح بن الحارث الكندي قضاء الكوفة دون الولاية عليها، واستعمل على قضاء البصرة كذلك أبا مريم الحنفي، ثم لما رأى منه ضعفاً عزله وولى مكانه كعب بن سور الأزدي، واستعمل على قضاء مصر قيس بن أبي العاص[2].

وكان مرجع من يقوم بالقضاء من أصحاب رسول الله في حياته كتاب الله وسنة رسوله، فإن لم يجدوا فيهما نصاً اجتهدوا مستعينين بالقواعد العامة التي أرستها شريعة الإسلام، فإذا اطمأنت قلوبهم إلى ما قضوا به نفذوه، وإلا رجعوا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، كما حدث عندما كان علي بن أبي طالب باليمن، وعرضت عليه القضية المعروفة بقضية «الزبية» فقضى فيها

---

(١) السلطات الثلاث في الإسلام، بحث للشيخ عبدالوهاب خلاف، منشور بمجلة القانون والاقتصاد بعدد يونيو سنة ١٩٣٥، ص ٥٠٢ وما بعدها.

(٢) تاريخ القضاء في الإسلام للدكتور أحمد عبدالمنعم البهي، ص ١٠٥ وما بعدها.

علي بقضاء لم يرض البعض به، فرجعوا إلى رسول الله لمعرفة ماذا يكون قضاؤه، فقضى بما قضى به علي[1].

وكذلك كان الصحابة بعد انتقال الرسول صلى الله عليه وسلم إلى الرفيق الأعلى، إذا وجدوا في كتاب الله أو سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ما يقضون به، فإن أعياهم في كتاب الله وسنة رسوله ما يحسمون به الأمر، تشاوروا واجتهدوا في تعرف حكم الله فيما حدث، محكومين بالقواعد العامة التي جاء بها الإسلام، وما رواه ميمون عن مسلك أبـي بكر وعمر والصحابة يبين أنهم كانوا متمسكين بالسير على هذه القاعدة[2].

مـن كل ما سبق تبين أن من فوضت إليه سلطة القضاء في الإسلام فليس له أن يحكم في أية قضية تعرض له إلا بعد أن ينظر هل بيَّن القرآن أو السنة حكمها أم لا، فإن وجد النص قضي به، وإلا فعليه الاجتهاد في إطار القواعد العامة التي نصت عليها الشريعة والأهداف التي ترمي إليها.

---

(١) وتفصيل ذلك كما رواه علي رضي الله عنه قال: «بعثني رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى اليمن فانتهينا إلى قوم بنوا زبية للأسد، فبينا هم كذلك يتدافعون إذ سقط رجل فتعلق بآخر ثم تعلق رجل بآخر حتى صاروا فيها أربعة فجرحهم الأسد، فانتدب له رجل بحربة فقتله، وماتوا من جراحتهم كلهم، فـقـام أولياء الأول إلى أولياء الآخر فأخرجوا السلاح ليقتتلوا، فأتاهم على تفيئة ذلك، (أي على أثر ذلك) فقال تريدون أن تقاتلوا ورسول الله صلى الله عليه وسلم حي؟ إني أقضي بينكم قضاء إن رضيتم به فهو القضاء وإلا حجز بعضكم عن بعض حتى تأتوا النبـي صلى الله عليه وسلم، فيكون هو الذي يقضي بينكم، فمن عدا بعد ذلك فلا حق له، أجمعوا من قبائل الذين حفروا البئر ربع الدية، وثلث الدية ونصف الدية، والدية كاملة فللأول الربع لأنه هلك من فوقه، وللثاني ثلث الدية، وللثالث نصف الدية، وللرابع الدية كاملة، فأبوا أن يرضوا، فأتوا النبـي صلى الله عليه وسلم وهو عند مقام إبراهيم فقصوا عليه القصة، فقال: أنا أقضي بينكم، واجتبى، فقال رجل من القوم: إن علياً قضى فينا، فقصوا عليه القصة فأجازه رسول الله صلى الله عليه وسلم. انظر: مسند الإمام أحمد، الجزء الثاني ص ٥٧٣ طبع دار المعارف ١٩٤٧.

(٢) انظر: ما رواه ميمون بن مهران في ص ٣٦٤ من هذا البحث.

ثالثاً ـــ السلطة التنفيذية :

المراد بأعمال التنفيذ كما يقول الشيخ عبدالوهاب خلاف[1] ما عدا التشريع والقضاء من سائر الأعمال التي تتطلبها سياسة المسلمين وتدبير شؤونهم، ورئيس الدولة بالطبع على رأس رجال السلطة التنفيذية الذين منهم الوزراء وأمراء الأقاليم وقادة الجيوش، والعاملون على الصدقات وجباة الضرائب، ورجال الشرطة، وسائر عمال الحكومة[2].

وقد كان للرسول صلى الله عليه وسلم سلطة التنفيذ، كما كان له سلطة القضاء كما سبق أن بينًا، فكان بعد هجرته إلى المدينة معنياً بترتيب أمور الأمة ومحاربة الأعداء، أو مصالحتهم، وجباية الصدقات لتوزيعها على مستحقيها، إلى غير ذلك، من الأعمال التي هي من اختصاص السلطة التنفيذية.

وقد كان جمعه صلى الله عليه وسلم بين الرسالة والسلطة التنفيذية لمصلحة هذه الدعوة الجديدة، فإن سلطة التنفيذ لو كانت إلى غيره صلى الله عليه وسلم لما أمن أن يحارب هذا الدين ومتبعوه من صاحب السلطة، فيسومهم سوء العذاب، ويعمل على ردهم إلى الكفر، كما كان يفعل فرعون مع من آمن بموسى من بني إسرائيل[3].

وكما أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يتولى القضاء بنفسه ويوليه غيره، فقد تولى أعمال التنفيذ بنفسه وأسندها أيضاً إلى غيره ممن وثق بدينهم وكفاءتهم، فعين الولاة على بعض النواحي، كعلي ومعاذ وأبي موسى الأشعري على اليمن، وعتاب بن أسيد على مكة، وعثمان بن أبي العاص على الطائف[4]، ولم تكن مهمة هؤلاء الولاة قاصرة على أعمال التنفيذ، بل كانوا

---

(١) السلطات الثلاث في الإسلام، بحث للشيخ عبدالوهاب، خلاف منشور بمجلة القانون والاقتصاد بعدد يونيو سنة ١٩٣٥، ص ٥٢٢.

(٢) السياسة الشرعية، للشيخ عبدالوهاب خلاف، ص ٥٠.

(٣) رسائل إخوان الصفا، الجزء الرابع ص ٢٢.

(٤) تاريخ القضاء في الإسلام، للدكتور أحمد عبدالمنعم البهي، ص ١٠٠.

بجانب قيامهم بتلك الأعمال معلمين وقضاة مرشدين[1].

وبعد، فمن كلامنا عن السلطة التشريعية في الإسلام، نستطيع أن نستنتج أنه لا يجوز للمجتهد أن يبدأ في محاولة التعرف على الحكم في أية مسألة إلا وأمام ناظريه مصادر التشريع في الدولة الإسلامية، وهي كتاب الله وسنة رسوله، والإجماع، والقياس والقواعد العامة التي أتت بها الشريعة، فإذا حاد عن ذلك من يبحث عن حكم الإسلام في أي سلوك من كافة أنواع السلوك الإنساني فإنه يكون بذلك قد خرج بالأحكام التي يبديها إلى مجال يمكن أن يوصف بأية صفة إلا أن تكون هذه الصفة من صفات التشريع الإسلامي.

وتبين أيضاً من كلامنا عن السلطة القضائية في الإسلام أن القاضي في الدولة الإسلامية لا يجوز له أن يقضي فيما عرض أمامه إلا وهو واضع نصب عينيه ما وجب أن يضعه المجتهد عند عروض الحادثة التي يراد بيان الحكم فيها، يدل على ذلك أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان مأموراً باتباع أوامر الله فيما يريد أن يحكم فيه، يقول الحق سبحانه: ﴿وأن احكم بينهم بما أنزل الله * ولا تتبع أهواءهم واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك﴾[2]، وقوله جل علاه: ﴿إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله ولا تكن للخائنين خصيما﴾[3].

ونفس الأمر الذي يجب على الباحث عن أحكام الله والذي يجب على القاضي يجب أيضاً على الذين وكلت إليهم السلطة التنفيذية، فلا يجوز لهم اتخاذ أية خطوة تنفيذية إلا إذا كانت متفقة مع نص من نصوص القرآن، أو متفقة مع القواعد العامة التي أرستها الشريعة الإسلامية والأهداف التي تسعى إلى تحقيقها، كالقياس، ودفع الضرر، وسد الذرائع، وغير ذلك.

---

(١) تاريخ القضاء في الإسلام، للدكتور أحمد عبدالمنعم البهي، ص ٦٢؛ وانظر أيضاً: السلطات الثلاث في الإسلام، بحث للشيخ عبدالوهاب خلاف منشور بمجلة القانون والاقتصاد بعدد يونيو سنة ١٩٣٥، ص ٥٢٥.

(٢) سورة المائدة، آية ٤٩.

(٣) سورة النساء، آية ١٠٥.

وبانتهاء كلامنا عن السلطات الثلاث في الإسلام نكون قد انتهينا من التمهيد الذي قصدناه قبل كلامنا عن صاحب السيادة في الدولة الإسلامية.

ويجدر بنا بعد اتضاح هذا أن نعرف مراد الفقهاء من كلمة «السيادة» فقد اختلفوا في معنى هذه الكلمة فبعضهم عرفها بالسلطة العليا التي لا تعرف فيما تنظم من علاقات داخل الدولة سلطة عليا أخرى معادلة أو منافسة لها[1] وعرفها البعض بأنها «سند الحكم»، ويعنون بالسند المرجع الذي يكسب القانون أو الرئيس حق الطاعة له والعمل بأمره[2].

وعلى التعريف الأخير، ليست السيادة ــ كما يقول الأستاذ العقاد ــ هي سلطان الحكم نفسه، ولكنها هي السند الذي يجعل ذلك السلطان حقاً مسلماً، ولا يجعله غصباً ينكره من يدان بطاعته[3].

وعلى التعريف الأول، يمكن أن تكون لسلطة غاصبة صفة السيادة، إذا قهرت الأمة ولم تجد داخل الدولة سلطة أخرى تنافسها أو تعادلها، إلا إذا أريد بعدم وجود السلطة الأخرى المنافسة عدم الوجود الشامل للحسي والمعنوي، وحينئذٍ فيمكن أن يقال أن الأمة في حال قهرها من الغاصب لم تزل لها السلطة العليا نظرياً إلا أنه حال دون تطبيقها وجود قهر القاهر.

والتعريف الثاني لإيجازه، ولما يشير إليه من أن سلطان الحكم ليس هو السيادة وإنما السيادة هي ما يستند إليه ذلك السلطان هو أولى من التعريف الأول.

وإذا كانت السيادة هي ما يستند إليه سلطان الحكم حتى يصير حقاً مسلماً لا غصباً أو قهراً، فما هو المستند داخل الدولة الإسلامية لسلطان الحاكم حتى نعرف من هو صاحب السيادة في الدولة الإسلامية؟

---

(١) مبادىء نظام الحكم في الإسلام، للدكتور عبدالحميد متولي، ص ٥٦٢. والقانون الدستوري للدكتور وحيد رأفت والدكتور وايت إبراهيم، ص ٢٨ و ٢٩.

(٢) الديمقراطية في الإسلام، للأستاذ عباس العقاد، ص ٥٧.

(٣) نفس المصدر السابق، ص ٥٧.

قـد تبين من كلامنا عن السلطات الثلاث في الدولة الإسلامية أن أمور التشريع والقضاء والتنفيذ، كلها لا يمكن أن تنسب إلى الإسلام إلا إذا كانت راجعة إلى كتاب الله، وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، والقواعد العامة التي أتت بها شريعة الإسلام، وعلى هذا، فإن السيادة في الدولة الإسلامية لله سبحانه وتعالى، فهو صاحب هذا القانون الذي يستند إليه سلطان الحاكم، حتى يكون حقاً مسلماً لا غصباً، فرئيس الدولة في الإسلام ليس إلا وسيلة لتنفيذ حكم الله، ولا يجوز لرئيس الدولة ولا لغيره من سائر البشر أن يسن قانوناً يخالف ما أراده الله من الأحكام لعباده، تنطق بذلك آيات الكتاب الحكيم في قوله تعالى: ﴿إن الحكم إلا لله * أمر ألا تعبدوا إلا إياه * ذلك الدين القيم﴾[١] وفي قوله تعالى: ﴿ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام﴾[٢] وفي قوله تعالى: ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾ وقوله: ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون﴾ وقوله: ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون﴾[٣].

ورئيس الدولة في الإسلام لا تجب إطاعة أوامره إلا إذا وافقت أوامر الله، فـإذا خـالفت أوامر الله فلا سمع له ولا طاعة، كما بيَّن ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولهذا كانت إطاعة أوامر الرئيس إذا اتفقت مع أوامر الشارع سبحانه إطاعة لله ورسوله، وعصيانه فيما قصد به مصلحة الدين والدولة عصياناً لهما، وبهذا جاء الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من أطاعني فقد أطاع الله ومن عصاني فقد عصى الله ومن يطع الأمير فقد أطاعني، ومن يعص الأمير فقد عصاني» يقول ابن تيمية[٤]: «وكل من أمر بما أمر به الرسول وجبت طاعته طاعة لله ورسوله لا له.. فالدين كله طاعة لله ورسوله، وطاعة الله ورسوله هي الدين كله، فمن يطع الرسول فقد أطاع الله، ودين المسلمين بعد

---

(١) سورة يوسف، آية ٤٠.

(٢) سورة النحل، آية ١٦٦.

(٣) سورة المائدة، الآيات ٤٤ و٤٥ و٤٧.

(٤) منهاج السنة النبوية، لابن تيمية، الجزء الأول ص ١٩.

موته طاعة لله ورسوله، وطاعتهم لولي الأمر فيما أمروا بطاعته فيه، هو طاعة لله ورسوله، وأمر ولي الأمر الذي أمره الله أن يأمرهم به، وقسمه، وحكمه، هو طاعة لله ورسوله» وذلك لأن الغرض من إقامة الرئيس هو تنفيذ أحكام الله التي شرعها لمصلحة الناس في دنياهم وآخرتهم، فإذا سار في أوامره ونواهيه على النهج الذي رسمه له الإسلام فأوامره في الحقيقة ليست إلا أوامر الإسلام ونواهيه، وإذا خالفت أوامره أوامر الله ورسوله لم تجب إطاعته، فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق.

فالسيادة إذاً هي لله سبحانه وتعالى، وقانونه واجب الاتباع، وليس لأحد أن يخرج عن هذا القانون فرداً كان أو جماعة.

ومع ظهور هذا المعنى ووضوحه، فإننا نرى بعض أساتذتنا المحدثين في كتبهم وبحوثهم يقولون إن الأمة في الإسلام هي مصدر السلطات، ويعنون بذلك أنها صاحبة السيادة في الدولة الإسلامية، ومن هؤلاء الأستاذ الشيخ محمد بخيت المطيعي حيث يقول[1]: «إن كتب الكلام كلها مطبقة متفقة على أن نصب الخليفة والإمام إنما يكون بمبايعة أهل الحل والعقد، وأن الإمام إنما هو وكيل الأمة، وأنهم هم الذين يولونه ملك السلطة، وأنهم يملكون خلعه وعزله، وشرطوا لذلك شروطاً أخذوها من الأحاديث الصحيحة، وليس لهم مذهب سوى هذا المذهب.. إن مصدر قوة الخليفة هو الأمة، وأنه إنما يستمد سلطانه منها، وأن المسلمين هم أول أمة قالت بأن الأمة هي مصدر السلطات كلها».

ومنهم أيضاً الأستاذ العقاد حيث يقول[2]: «وإذا قال العلماء إن الأمة هي مصدر السيادة فلا تعارض بين هذا القول وبين القول بأن القرآن الكريم والسنة النبوية هما مصدر التشريع، فإن الأمة هي التي تفهم الكتاب والسنة وتعمل

---

(١) حقيقة الإسلام وأصول الحكم، للشيخ محمد بخيت المطيعي، ص ٢٠ طبع المطبعة السلفية سنة ١٢٤٤ بالقاهرة.

(٢) الديمقراطية في الإسلام، ص ٦٥.

بهما، وتنظر في أحوالها، لترى مواضع التطبيق، ومواضع الوقف والتعديل، وتقر الإمام على ما يأمر به من الأحكام، أو تأباه»، ثم يقول: «وقد وقف الفاروق رضي الله عنه حد السرقة في عام المجاعة، ولم يقم الصديق رضي الله عنه حدًّا على خالد بن الوليد لقتله مالك بن نويرة وبنائه بزوجته قبل وفاء عدتها، لحدوث الواقعة في أحوال تعرضه للخطأ في التقدير، وقال النبي عليه السلام: «إن الله أعطى كل ذي حق حقه، فلا وصية لوارث» بعد أن جاء القرآن الكريم: ﴿كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية للوالدين والأقربين﴾. ا. هـ.

ونلاحظ أن من يقول بأن الأمة في الإسلام هي مصدر السلطات إنما يبرهن على هذا ببراهين لا توصل إلى هذه الدعوى، بل توصل إلى أن الله سبحانه هو صاحب السيادة، فالشيخ محمد بخيت المطيعي مثلاً يبرهن على أن المسلمين أول أمة قالت بأن الأمة هي مصدر السلطات بقوله: إن الأمة ممثلة في أهل الحل والعقد ــ هي التي تولي الإمام ملك السلطة، وأنها التي تملك عزله، وخلعه، وبين أن لذلك شروطاً أخذها العلماء من أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم.

ونحن نقول، إن هذا يؤكد أن صاحب السيادة هو الله سبحانه وتعالى، لأن تولية الإمام وعزله إذا كانا خاضعين لشروط بيَّنتها شريعة الله، فكيف يمكن أن يقال إن السيادة للأمة، وهي ليست واضعة لهذه الشروط، بل إن أهل الحل والعقد ــ وهم كما نعلم الذين يمثلون الأمة ــ لو اتفقوا على عزل رئيس الدولة الذي لم يتغير حاله، ولم يحد عن الجادة، فإنهم يكونون قد ارتكبوا عملاً لا يجيزه الشرع، يقول أبو الحسن الماوردي أحد الفقهاء الإسلاميين الذين تعتبر كتاباتهم في الفقه الدستوري الإسلامي من أهم المراجع في هذا الفرع، يقول الماوردي: «لم يكن لأهل الاختيار (أي أهل الحل والعقد) عزل من بايعوه إذا لم يتغير حاله» ويقول الإمام النووي[2]: «لا يجوز خلع الإمام بلا سبب، فلو خلعه لم ينخلع»

(١) الأحكام السلطانية، ص ١٠.

(٢) روضة الطالبين، للنووي، من الورقة رقم ٢٠٢.

ونقل إمام الحرمين الجويني إجماع المسلمين على أنه لا يجوز عزله من غير أن يحدث أمراً ينكره الشرع، أو تغير أمره بحيث لم يعد صالحاً للرياسة فقال[1]: «ولا يجوز خلعه من غير حدث وتغير أمر، وهذا مجمع عليه».

وما ذلك إلا لأن هناك قانوناً من السماء ينظم علاقة الحاكم بالأمة وعلاقتهم جميعاً بالحق تبارك وتعالى، فلو كان للأمة السيادة كما يقول بعض العلماء، لكان لهم أن يعزلوه بدون أن يتغير حاله، ولكنهم ممنوعون من ذلك من صاحب السيادة وهو الله سبحانه وتعالى.

وأما ادعاء الأستاذ العقاد أنه لا تعارض بين القول بأن الأمة هي مصدر السلطات، وبين القول بأن القرآن الكريم والسنة النبوية هما مصدر التشريع، فغير مسلم، واستدلاله على هذه الدعوى بأن الأمة هي التي تفهم الكتاب والسنة وتعمل بهما، وتنظر في أحوالها لترى مواضع التطبيق، ومواضع الوقف والتعديل، وتقر الإمام على ما يأمر به من الأحكام أو تأباه ـ لا يصلح، إذ إن في هذا الكلام بعداً عن الحقيقة، لأن الأمة لا يجوز لها أن توقف حكماً أو تعدله، أو تقر الإمام على ما أمر به من الأحكام أو تأباه إلا مقيدة في كل ذلك بالقانون الذي بينه الله ورسوله، وإذا كان الفاروق قد أوقف حد السرقة عام المجاعة فإنه لم يفعل ذلك من عند نفسه، وإلا كان قد ارتكب خطأ عظيماً، وكذلك الصديق إذا صحت قصة خالد معه، ولكن أبا بكر وعمر لم يفعلا ذلك إلا في إطار القانون الإسلامي الذي ينص على درء الحدود بالشبهات، ولا شك أن الجوع شبهة تدرأ الحد عن السارق، وخطأ خالد بن الوليد في تقديره للأمر شبهة رأى الصديق أنها تدرأ عنه حد الزنا، بل إن الأستاذ العقاد نفسه يصرح بأن السبب في ترك الصديق إقامة الحد على خالد هو حدوث الواقعة في أحوال تعرضه للخطأ في التقدير، فأنى يستقيم ادعاء أن الأمة تستطيع أن توقف حكماً أو تعدله، ما لم يكن هذا الإيقاف مسموحاً به من الشريعة؟

إنه إذا كانت الشريعة الإسلامية قد أمرت بعدم إقامة الحدود عند الشبهة

---

(١) الإرشاد، لإمام الحرمين، ص ٤٣٥.

فإن الحكم في الحقيقة في عقوبتي السرقة والزنا هو إقامة الحد على مرتكبي هاتين الجرميتين إذا انتفت الشبهة، فانتفاء الشبهة شرط شرطه الشارع لإقامة الحدود، وإذا انتفى شرط قد شرطه الشارع لإقامة حد من حدوده، فلم يقم أبو بكر وعمر رضي الله عنهما الحد على مرتكبي جريمة لابس ارتكابها شبهة فلا يسمى عدم إقامتهما الحد إيقافاً لحد من حدود الله، وإنما هو في الحقيقة تنفيذ لما أمر به الله والتزام كامل بحكمه، وهو وجوب إقامة الحد إذا انتفت الشبهة وعدم إقامته إذا وجدت هذه الشبهة.

وبعد، فإننا نظن أن الأستاذ العقاد قد غاب عنه أن أمر الرسول ونهيه هو أمر لله ونهي له، لأنه يقول في مقام الاستدلال على دعواه أن الأمة تنظر في أحوالها، فتوقف تطبيق بعض الأحكام أو تعدله، يقول الأستاذ العقاد: «وقال النبي عليه السلام: إن الله أعطى كل ذي حق حقه، فلا وصية لوارث بعد أن جاء القرآن الكريم: ﴿كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية للوالدين والأقربين﴾».

ألا يعلم الأستاذ العقاد أن الرسول صلى الله عليه وسلم إذا أمر بأمر أو نهى عن شيء مما يتصل بأمور التشريع فإن ذلك هو أمر الله ونهيه لقوله تعالى: ﴿من يطع الرسول فقد أطاع الله﴾[1] وقوله سبحانه: ﴿قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله﴾[2] وأن من الأحكام ما غيَّره الله ــ بعد أن طبقه المسلمون ــ بأمر الله في قرآنه أو على لسان نبيه الذي لا ينطق عن الهوى، فإذا ظن الأستاذ العقاد أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد أبطل الوصية للوارثين اجتهاداً منه فهو غير مصيب، لأن كلام الرسول في مثل هذا إنما هو وحي من عند ربه، فالذي أمر أولاً بالوصية للوالدين والأقربين ونهى ثانياً عن الوصية للوارث بعد أن بينت أنصباء الذين يرثون هو الله سبحانه، والرسول صلى الله عليه وسلم في ذلك ليس إلا مبلغاً عن ربه، وما على الأمة إلا أن تطيع هذا الأمر الإلهي، سواء ورد في كتاب الله أو على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم.

---

(١) سورة النساء، آية ٨٠.

(٢) سورة آل عمران، آية ٢١.

هذا، ويظهر أن العلماء الذين ذهبوا إلى أن السيادة في الدولة الإسلامية للأمة، ذهبوا ألى هذا متأثرين بما للشعب من سلطات واسعة، فهو الذي يبايع الخليفة، وهو الذي يخلعه إن حاد عن الطريق المستقيم، وكلامهم عند هذه المسألة يبين هذا التأثر، فكلام الشيخ محمد بخيت المطيعي مثلاً الذي اقتبسناه آنفاً واضح الدلالة على أنهم لم يقولوا بسيادة الأمة إلا لما رأوه من إعطائها سلطات سياسية واسعة، يقول الشيخ محمد بخيت: «إن كتب الكلام كلها مطبقة متفقة على أن منصب الخليفة والإمام إنما يكون بمبايعة أهل الحل والعقد، وأن الإمام إنما هو وكيل الأمة، وأنهم هم الذين يولونه ملك السلطة، وأنهم يملكون خلعه وعزله وشرطوا لذلك شروطاً أخذوها من الأحاديث الصحيحة وليس لهم مذهب سوى هذا المذهب.. فإن مصدر قوة الخليفة هو الأمة وأنه إنما يستمد سلطانه منها، وأن المسلمين هم أول أمة قالت بأن الأمة هي مصدر السلطات كلها».

ونرى بعض العلماء يفرق بين السيادة السياسية للشعب والسيادة الحقيقية لله، فيقول أحد العلماءالباكستانيين، وهو الدكتور اشتياق حسين قريشي في بحث له نشرته مجلة «رسالة الباكستان»[1]: «صاحب السيادة السياسية في الباكستان ــ شأنها في ذلك شأن غيرها من الدول ــ هو الشعب ولا يتعارض هذا القول بطبيعة الحال مع فكرة السيادة الإلهية، فالله سبحانه وتعالى سيد الكون لا راد لإرادته، وهو صاحب السيادة في كل دولة إسلامية كانت أو غير إسلامية والمتحكم في مصير كل فرد من أفرادها، سواء منهم الذين يعترفون بوجوده والذين لا يعترفون به، ولكننا حين نتحدث عن السيادة فإنما نقصد بها السيادة العملية».

وفي الواقع، فإن النظر إلى ما للشعب من سلطة سياسية، وإغفال القانون الذي ينظم استعمال هذه السلطة، يكون نظراً غير محيط بكل أركان هذه المسألة التي نحن بصددها، فإن الشعب لا يملك سلطة مبايعة الخليفة وعزله بقانون

(١) نقلاً عن الديمقراطية في الإسلام، للأستاذ عباس العقاد، ص ٦٢ وما بعدها.

وضعه هو نفسه، بل ذلك محكوم بالقانون الإسلامي الذي أراده رب العالمين، ولذلك لا يصح اختيار رئيس الدولة مثلاً إلا بتحقق شروط خاصة بيَّنها علماء الإسلام، ولا يجوز للشعب عزله إلا عند وجود ما يقتضي هذا العزل بتغير حاله، أو إخلاله بما يجب عليه من أمور الدين وسياسة الدولة، ولا يجوز لأفراد الشعب ولو اتفقوا جميعاً أن يقدموا على سن قانون يتعارض مع نص من الكتاب أو السنة، أو مع قاعدة من القواعد العامة التي أرستها الشريعة الإسلامية، وعلى ذلك، فما يظهر للبعض أنه سيادة عملية ليس في الحقيقة إلا تنفيذاً لقانون لم يكن للأمة أي اختيار في وضعه.

إن الجماهير في دولة غير إسلامية لا تحكم بقانون الإسلام، تستطيع أن تسن من القوانين ما تشاء، ولا تستطيع إرادة أن تعترض سبيلها إلى ذلك، ما دامت رائية مصلحتها في هذا القانون أو ذاك، فتستطيع أن تغير قوانينها بل تغير دستورها، ولكن الجماهير في الدولة الإسلامية لا تستطيع أن تغير الدستور وهو كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، ولا نستطيع بمعنى أنه لا يجوز لها أن تضع من القواعد المنظمة لأحوالها إلا ما كان متفقاً مع هذا الدستور الإلهي، فهل بعد هذا يمكن أن يقال: إن الأمة في الدولة الإسلامية هي صاحبة السيادة؟

إن من خصائص صاحب السيادة في الدولة أنه يملك سلطة إصدار القانون وإلغائه، ومعلوم أن الأمة في الدولة الإسلامية لم تصدر القانون الذي يحكمها، وإنما هو قانون الله سبحانه وتعالى، بلغه إلينا رسوله صلى الله عليه وسلم، وإذا كان إلغاءالقانون في دولة غير إسلامية يمكن أن يحدث في كل حين إذا اتفقت كلمة الأمة على إلغائه، أو رضيت غالبيتها بذلك، فإن هذا لا يمكن حدوثه بمعنى أنه لا يجوز حدوثه داخل الدولة الإسلامية، لأن القانون كما سبق أن بينا هو قانون الله، ولا يجوز لأية قوة أن تلغيه أوتغيره، لأن صاحبه وهو الله سبحانه هو الذي يملك إلغاءه أو تغييره، وإلغاء الأحكام أو تغييرها قد انقضى وقته، وهو حياة الرسول صلى الله عليه وسلم، فبانتقال صاحب الشريعة عليه السلام إلى المولى جل وعلا، قد انقطعت صلة السماء بالأرض عن طريق

الوحي، وأصبح غير جائز لأي مخلوق كائناً من كان أن ينادي بأن هذا القانون أو بعضه يجب إلغاؤه، وإلا فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه.

وإذا كانت الأمة الإسلامية ــ منفردة أو مجتمعة ــ لا تملك سلطة إصدار القانون أو إلغائه، فكيف يصح أن يدعي أنها صاحبة السيادة داخل الدولة الإسلامية؟

إن النتيجة التي نصل إليها من كل ما سبق هي أن السيادة في الدولة الإسلامية لله سبحانه، فهو جل وعلا صاحب التشريع الذي ينظم كافة أنواع سلوك الأمة حكاماً ومحكومين، وأنه إذا كان متصوراً أن تكون الأمة في دولة غير إسلامية هي مصدر السلطات، فإن الأمة في الدولة الإسلامية ليست كذلك، بل هي خاضعة لسيادة عليا هي سيادة الخالق جل وعلا.

عزل رئيس الدولة عن منصبه

بقاء الإمام أو رئيس الدولة في منصبه منوط باستمرار صلاحيته لقيادة دولة مسلمة، وهذه الصلاحية متوفرة فيه ما دامت الشروط المطلوبة فيمن يصلح أن يشغل هذا المنصب موجودة فيه، وفقدان هذه الصلاحية موجب لترك منصب القيادة، حتى يشغلها من هو صالح لها، وسنتناول في هذا المبحث مسألتين هما عزل الإمام نفسه، وانعزاله لا عن طريق نفسه.

المسألة الأولى:

عزل رئيس الدولة عن طريق نفسه:

بين الفقهاء المسلمون أن عزل الإمام نفسه إما أن يكون لعجز أو ضعف كمرض وهرم، وإما أن يكون لا لعجز ولا ضعف بل لإيثاره ترك هذا المنصب طلباً لتخفيف العبء عنه في الدنيا والآخرة، وإما أن يكون لا لهذا ولا لذاك، ولكل من هذه الأحوال حكم خاص بها.

فأما **الحال الأولى**، وهي أن يعزل الإمام نفسه لعجزه عن القيام بما هو موكول إليه من أمور الناس، لهرم أو مرض، أو نحوهما فإنه ينعزل إذا عزل

نفسه لذلك[1]، لأن العجز ـ كما يقول القلقشندي[2] ـ: «إذا تحقق وجب زوال ولايته لفوات المقصود منها» بل يجب عليه إذا أحس بذلك أن يعزل نفسه حرصاً على مصلحة المسلمين[3]، فسواء أكان هذا العجز ظاهراً للناس أم استشعره هو من نفسه فهو موجب لتركه هذا المنصب[4].

وأما **الحال الثانية**، وهي أن يعزل نفسه لا لعجز ولا ضعف، بل آثر الترك طلباً لتخفيف العبء عنه في الدنيا، حتى لا يشغل بالمهام العظام الموكولة إلى رئيس المسلمين، أو طلباً لتخفيف العبء عنه في الآخرة حتى لا يتسع حسابه، فإن للشافعية في هذا رأيين:

أولهما: أنه ينعزل بذلك، لأنه كما لم تلزمه الإجابة إلى المبايعة لا يلزمه الاستمرار في منصبه.

الثاني: لا ينعزل، لأن أبا بكر الصديق طلب من المسلمين أن يقيلوه من منصب الخلافة، ولو كان عزل نفسه مؤثراً لما طلب منهم الإقالة[5] بل عزل نفسه.

وأما **الحالة الثالثة**: وهي أن يعزل الإمام نفسه من غير عذر من عجزه عن القيام بأمور المسلمين أو إيثاره ترك هذا المنصب طلباً للتخفيف في الدنيا أو الآخرة فقد اختلف فيها الشافعية على ثلاثة آراء:

الرأي الأول: وهو الأصح عند النووي، لا ينعزل حينئذٍ[6] وحجة هذا الرأي أن الحق في ذلك للمسلمين لا له[7].

---

(١) الروضة، للنووي من الورقة رقم ٣٠٢.
(٢) أحمد بن عبدالله القلقشندي في مآثر الإنافة في معالم الخلافة، ج ١ ص ٦٥.
(٣) الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي، الجزء الأول ص ٢٣٣.
(٤) حاشية ابن عابدين، الجزء الثالث ص ٤٢٩.
(٥) مآثر الإنافة، للقلقشندي، الجزء الأول ص ٦٥.
(٦) الروضة، للنووي، من الورقة رقم ٣٠٢.
(٧) مآثر الإنافة، للقلقشندي، الجزء الأول ص ٦٦.

الرأي الثاني: أنه ينعزل، لأن إلزامه الاستمرار قد يلحق الضرر به في آخرته ودنياه[1].

الرأي الثالث: ينظر، فإن لم يول الإمام غيره، أو ولى من هو دونه لم ينعزل قطعاً، وإن ولى من هو أفضل منه أو من هو مثله فعلى رأيين، رأي يقول بالانعزال ورأي يقول بعدم الانعزال[2].

المسألة الثانية:

انعزال رئيس الدولة لا عن طريق نفسه:

أجمع علماء المسلمين على أن رئيس الدولة إذا لم يحدث أمراً يخل بعدالته أو يتغير حاله، فلا يجوز للأمة أن تعزله، يقول الجويني إمام الحرمين[3]: «ولا يجوز خلع الإمام من غير حدث ولا تغير أمر، وهذا مجمع عليه» وذلك لأن المسلمين أيام الفتنة التي اشتعلت في عهد الخليفة الثالث عثمان رضي الله عنه قد اختلفوا على قولين لا ثالث لهما، فمنهم من قال إنه أحدث أموراً أخلّت بواجبات منصبه فيجب عزله، ومنهم من قال: إنه لم يحدث حدثاً يخلّ بواجباته فلا يجوز عزله، فما خرج عن هذين القولين فهو باطل بالاتفاق[4]، ولأن الإمام لم يقلد هذا المنصب إلا بعد أن تحققت فيه شروط خاصة، فإذا فقد هذه الشروط بعد توليته كان هناك سبب مقتضٍ لعزله وأما إذا ظل سليم الحال، لا يؤخذ عليه ما ينكر من إخلال بأمور الدين أو بسياسة الشعب، فإن الإقدام على عزله آنذاك ما هو إلا اتباع للأهواء، وتلاعب بمنصب هو أخطر مناصب القيادة، وهو ما يؤدي إلى الفساد، لأن الإنسان ـ كما يقول المتولي ـ[5]: «ذو بدرات، فلا بد من تغير

---

(١) الروضة، للنووي، من الورقة رقم ٣٠٢؛ ومآثر الإنافة، الجزء الأول ص ٦٦.

(٢) الروضة، للنووي، من الورقة رقم ٣٠٢؛ ومآثر الأناقة، الجزء الأول ص ٦٦.

(٣) الإرشاد، لإمام الحرمين، ص ٤٢٥.

(٤) المغني في أبواب التوحيد والعدل، للقاضي عبدالجبار، الجزء المتم العشرين القسم الأول في الإمامة ص ٣٠٦.

(٥) نقلاً عن مآثر الإنافة في معالم الخلافة، للقلقشندي، الجزء الأول ص ٦٦.

الأحوال في كل وقت، فيعزلون واحداً ويولون آخر، وفي كثرة العزل والتولية زوال الهيبة وفوات الغرض من انتظام الأمر».

وأما إذا تغير حاله فوجد منه ما يوجب اختلال أحوال المسلمين، أو انتكاس أمور الدين، فقد خرج حينئذٍ عن سمت الإمامة وأصبح مستحق الإقصاء عن هذا المنصب.

هذا وقد بينَّ العلماء الأمور التي بها يتغير حاله، فمنها ما هو راجع إلى خلقه، وتصرفاته، ومنها ما هو راجع إلى بدنه، وسنتكلم عن هذه الأمور مبينين خلاف العلماء ـ إن وجد ـ عند الكلام عن كل أمر منها، فنقول:

* **أول الأمور** التي تخل بعقد الإمامة فينعزل الإمام بسببها هو الردة، فإذا ارتد رئيس الدولة عن الإسلام فقد انعزل في نفس اللحظة عن الرياسة، يقول المولى سبحانه: ﴿ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا[1]﴾، وأي سبيل أعظم من سبيل الإمامة؟ ولأن الإمام لم يقلد هذا المنصب إلا لحراسة الدين وسياسة الدنيا فإذا ارتد عن الإسلام فكيف تتحقق منه حراسته؟ إن ارتداده عن الدين يزول به مقصود الإمامة، وكل ما يزول به مقصود الإمامة مؤد إلى انحلال عقدها، فالردة مؤدية إلى انحلال عقدة الإمامة[2]، وهذا أمر واضح لم يخالف فيه أحد من المسلمين قال القاضي عياض[3]: «أجمع العلماء على أن الإمامة لا تنعقد لكافر وعلى أنه لو طرأ عليه الكفر انعزل، قال: وكذا لو ترك إقامة الصلوات والدعاء إليها، قال: وكذلك عند جمهورهم البدعة، قال: وقال بعض البصريين تنعقد له وتستدام له، لأنه متأول، قال القاضي: فلو طرأ عليه كفر وتغيير للشرع أو بدعة خرج عن حكم الولاية وسقطت طاعته، ووجب على المسلمين القيام عليه وخلعه ونصب إمام عادل إن أمكنهم ذلك، فإن لم يقع ذلك إلا لطائفة وجب عليهم القيام بخلع

---

(١) سورة النساء، آية ١٤١.

(٢) انظر: شرح السعد على المقاصد، كلاهما لسعدالدين التفتازاني، الجزء الثاني ص ٢٠٧.

(٣) نقلاً عن صحيح مسلم بشرح النووي، الجزء الثاني عشر ص ٢٢٨.

الكافر، ولا يجب في المبتدع إلا إذا ظنوا القدرة عليه، فإن تحققوا العجز لم يجب القيام وليهاجر المسلم عن أرضه إلى غيرها ويفر بدينه».

* **وثاني الأمور**: التي ينعزل بها رئيس الدولة زوال العقل، وقد بيَّن العلماء أحوال زوال العقل، وبيَّنوا لكل حال حكمها الخاص بها، فقالوا: إن زوال العقل إما أن يكون عارضاً يرجى زواله كالإغماء، أو لازماً لا يرجى زواله كالجنون والخبل.

فإن كان عارضاً مرجواً زواله كالإغماء فهذا لا يبطل الرياسة، فلا يجوز لهم عزله لأنه مرض قليل اللبث.

وإن كان لازماً لا يرجى زواله كالجنون والخبل، فإما أن يكون مطبقاً لا يتخلله إفاقة، أو يتخلله إفاقة.

فإن كان مطبقاً لا يتخلله إفاقة، فهذا يبطل عقد الإمامة لأنه يمنع المقصود من الإمامة، وهو إقامة الحدود، واستيفاء الحقوق، وحماية المسلمين، ولأن المجنون يجب إقامة الولاية عليه، فكيف يتصور أن يكون هو ولياً على الأمة؟ قال النووي[1]: «فلو جن فبايعوا غيره، ثم أفاق لم تعد ولايته، بل يبقى الثاني على ولايته لأن مبايعته صحيحة، فلا يجوز أن تبطل بأمر يحدث في غيره».

وأما إن كان يتخلله إفاقة يعود فيها إلى حال السلامة، فإما أن يكون أكثر زمانه الخبل أو يكون أكثر زمانه الإفاقة.

فإن كان أكثر زمانه الخبل، فالحكم فيه كما لو كان مطبقاً، فيبطل به عقد الإمامة.

وإن كان أكثر زمانه الإفاقة فقد اختلف فيه العلماء على رأيين:

رأي يقول بأن ذلك يبطل عقد الإمامة كما يمنع ذلك من عقدها له في الابتداء لأن في ذلك إخلالاً بالنظر المستحق فيه.

---

(١) نقلاً عن مآثر الإنافة في معالم الخلافة، للقلقشندي، الجزء الأول ص ٦٧.

ورأي يقول: لا يبطل عقد الإمامة وإن كان ذلك يمنع من عقدها له الابتداء، لأنه يراعي في ابتداء عقدها سلامة كاملة، وفي الخروج منها نقص كامل(١).

* **الأمر الثالث**: ذهاب الحواس المؤثرة في الرأي أو العمل، والكلام في هذه الناحية يتناول ثلاث نقائص هي العمى والصمم والخرس.

فأما العمى، فإنه إذا أصيب به الرئيس بعد توليته أبطل رياسته كما يبطل ولاية القضاء وترد به الشهادة.

وأما إذا ضعف بصره، فينظر، فإن كان يستطيع معه معرفة الأشخاص التي يراها لم يقدح ذلك في رياسته وإلا فتبطل رياسته.

وأما العشاء، وهو عدم الإبصار ليلاً، فكما أنه لا يكون مانعاً عن عقد الرياسة له ابتداء، لا يكون ذلك قادحاً في استدامة الرياسة من باب أولى.

وأما الصمم، فقد اختلف العلماء في طروئه على رئيس الدولة، هل يكون ذلك قادحاً في رياسته أم لا على ثلاثة مذاهب:

الأول: وهو أصحها، أنه ينعزل بذلك كانعزاله بالعمى، لتأثيره في التدبير والعمل.

والثاني: لا ينعزل، لأن الإشارة تقوم مقام السمع، والخروج من الرياسة لا يكون إلا بنقص كامل.

والثالث: يفرق بين ما إذا كان يحسن الكتابة وما إذا لم يكن يحسنها فقال: إن كان يحسن الكتابة لم تبطل رياسته بالصمم، وإن كان لا يحسنها بطلت رياسته به، لأن الكتابة مفهومة والإشارة موهومة.

---

(١) الأحكام السلطانية، للقاضي أبي يعلي محمد بن الحسين الفراء، ص ٥؛ وانظر أيضاً: البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار، لأحمد بن يحيى المرتضى، ج ٥ ص ٣٨٣؛ والمغني في أبواب التوحيد والعدل، للقاضي عبدالجبار، القسم الثاني من الجزء المتم العشرين ص ١٦٩.

وأما إذا ثقل سمعه، بأن كان لا يسمع إلا الصوت العالي، فإن ذلك بالاتفاق لا يقدح في رياسته.

وأما الخرس، فقد اختلف في طروئه على الرئيس كالخلاف السابق في الصمم والأصح كما سبق أنه ينعزل به.

هذا ما يتصل بذهاب الحواس المؤثرة في الرأي أو العمل، وأما ما لا يؤثر ذهابه في الرأي والعمل كذهاب حاسة الشم، وفقدان الذوق الذي يدرك به الطعام فباتفاق العلماء لا ينعزل الرئيس به[1].

* **الأمر الرابع**: فقد الأعضاء التي يخل فقدها بالعمل أو النهوض، كانقطاع اليدين جميعاً أو الرجلين جميعاً، فإذا حدث للرئيس شيء من ذلك انعزل به، لعجزه عن كمال القيام بحقوق الأمة.

وأما إذا حدث له ما يؤثر في بعض العمل أو في بعض النهوض دون بعض، كبتر إحدى اليدين أو إحدى الرجلين، فقد اختلف العلماء في ذلك على رأيين:

أولهما: وهو الأصح أنه لا ينعزل، وإن كان ذلك يمنع انعقادها له ابتداء، لأن المعتبر في عقدها كمال السلامة، فيعتبر في الخروج منها كمال النقص.

والرأي الثاني: أنه ينعزل بذلك، لأن الرئيس أصبح به ناقص الحركة.

وأما إذا فقد الرئيس ما لا يؤثر فقده في عمل ولا نهوض، كقطع الذكر والأنثيين[2]، وجدع الأنف، وسمل إحدى العينين، فلا يخل ذلك برياسته[3].

* **الأمر الخامس**: بطلان تصرف رئيس الدولة، ويندرج تحت هذا عدة صور:

---

(١) انظر: الأحكام السلطانية، للماوردي، ص ١٨؛ وانظر: مآثر الأناقة، للقلقشندي، الجزء الأول ص ٦٧ ــ ٦٩.

(٢) الذكر، أي عضو التذكير، والأنثيين أي الخصيتين.

(٣) مآثر الأناقة، للقلقشندي، الجزء الأول ص ٧٠.

إحداها: أن يحجر عليه ويقهره من يستبد من أعوانه بالتصرف في أمور الأمة، من غير تظاهر بمعصية ولا خروج عن طاعة، فإذا حدث هذا فإن العلماء ينظرون في مقام بيان الحكم فيه إلى ناحيتين:

الناحية الأولى: هل صلاحيته للرياسة لا زالت موجودة أم أنه بوقوعه تحت قهر هذا المستبد قد فقد صلاحيته لهذا النصب؟

والناحية الثانية: هل يجوز إقرار هذا المستبد على أفعاله وتصرفاته التي سلبها من رئيس الدولة أم أنه لا يجوز إقراره عليها؟

أما فيما يختص بالناحية الأولى، فالعلماء يقولون: إن هذا لا يقدح في رياسته فلا ينعزل بهذا القهر عن منصبه.

وأما فيما يختص بالناحية الثانية، فينظر في تصرفات من استولى على أموره فإما أن تكون جارية على أحكام الدين ومقتضى العدل أو لا، فإن كانت جارية على أحكام الدين ومقتضى العدل جاز إقراره عليها، لأن في عدم إقرارها إيقافاً لبعض المصالح وهذا يعود بالفساد على الأمة، فأصبح الحال حينئذٍ كما لو استولى على نفس منصب الرياسة بالقهر، وأما إن كانت أفعاله خارجة عن حكم الدين ومقتضى العدل فإنه لا يجوز إقراره عليها ويجب على الرئيس أن يستنصر بالشعب حتى يزول تغلب هذا المتغلب وتسلطه[1].

الصورة الثانية: من صور بطلان تصرف رئيس الدولة:

أن يقع رئيس الدولة في الأسر، وذلك الأسر إما أن يكون من المشركين، أو من بغاة المسلمين، فإن أسره المشركون فإما أن يكون مرجو الخلاص أو ميئوساً منه، فإن كان مرجو الخلاص بقتال أو بفداء فهو على رياسته، ويجب على كافة الأمة استنقاذه من أيديهم.

وإن كان ميئوساً من خلاصه بأن غلب على الظن عدم خلاصه حتى يموت

(١) انظر: الأحكام السلطانية، للماوردي، ص ١٩؛ والأحكام السلطانية لأبي يعلي محمد بن الحسين الفراء، ص ٦؛ ومآثر الأناقة، للقلقشندي، الجزء الأول ص ٧٢.

لأمارة صحيحة فقد خرج بهذا الأمر عن الرياسة، وعلى أهل الحل والعقد أن يختاروا غيره من الصالحين لرياسة الأمة فيبايعوه رئيساً عليها.

وأما إن أسره بغاة من المسلمين، فينظر أيضاً في ذلك، فإما أن يكون مرجواً خلاصه من أيديهم أو ميئوساً منه.

فإن كان مرجو الخلاص فهو باق على رياسته، ويجب أيضاً على كافة الأمة استنقاذه.

وإن كان ميئوساً من خلاصه فينظر في حال البغاة، فإن لم يكونوا قد اختاروا رئيساً للدولة غيره، فالرئيس المأسور في أيديهم على رياسته، لأن بيعته لازمة لهم وطاعته عليهم واجبة، فصار معهم كما لو كان مع أهل العدل حال وقوعه تحت الحجر ممن استبد به من أعوانه، وحينئذٍ يجب استنابة آخر مكانه، ليقوم بتصريف أمور الدولة بصفته نائباً عن الرئيس لا بصفته رئيساً، حتى لا تتعرض مصالح الأمة للتعطيل والرئيس المأسور أحق باختيار من ينوب عنه، ما دام قادراً على الاستنابة، فإن لم يقدر عليها فعلى الأمة ــ ممثلة في أهل الحل والعقد ــ أن تختار هي النائب الذي سيقوم بتصريف الأمور حتى يفعل الله ما يشاء من خلاص الرئيس من الأسر أو وفاته.

فإذا تحقق الميئوس منه فخلص الرئيس من الأسر انعزل نائبه وأصبحت أمور الدولة راجعة إلى يد الرئيس.

وأما إذا عزل الرئيس المأمور نفسه، أو مات في الأسر، فإن نائبه لا يصير رئيساً للدولة إلا بمبايعة أهل الحل والعقد، لأنها نيابة عن موجود فزالت بفقده. قال القاضي أبو يعلى(١): «وخالف هذا ولي العهد، لأنها ولاية بعد مفقود لا تنعقد بوجوده فافترقا».

وإن كان البغاة قد نصبوا عليهم رئيساً للدولة يخضعون له، فالرئيس المأسور في أيديهم خارج عن رياسة الدولة، لأنهم ــ كما يقول أبو يعلى ــ قد

---

(١) الأحكام السلطانية، لأبي يعلى، ص ٧.

انحازوا بدار انعزل حكمها عن الجماعة، وخرجوا بها عن الطاعة، فلم يبق لأهل العدل بهم نصرة ولا المأسور معهم قدرة[1]. ويجب على الأمة ــ ممثلة في أهل الحل والعقد ــ أن تختار لنفسها رئيساً غيره، فإن استطاع الرئيس المأسور أن يتخلص من أسره لم يعد إلى الرياسة، لأنه قد خرج عنها[2].

الصورة الثالثة: من صور بطلان تصرف رئيس الدولة:

أن يخرج عليه من يستولي على منصب الرياسة بالقوة، وهو ما يعرف في عصرنا بالانقلاب في الحكم، أو الثورة المسلحة، وهو أحد الطرق التي تنعقد بها الرياسة كما بينا ذلك في الفصل المعقود لهذه الطرق، وقد بينا ثمة أن العلماء قالوا بانعزال الرئيس واعقاد الرياسة للمتغلب، حتى لا يقع الناس في فوضى الحرب الأهلية ويعم الفساد.

هذا، ويلاحظ أن القلقشندي[3] قد حصر هذه الصورة من صور بطلان تصرف رئيس الدولة فيما إذا كان الرئيس قد ثبتت رياسته بالقهر والاستيلاء، فيجيء آخر فيقهره ويستولي على الأمر، وهذا الحصر ليس له ما يبرره، إذ إنه كما يبطل تصرف رئيس الدولة الذي ثبتت رياسته بالقهر والاستيلاء، بقهر آخر له، يبطل أيضاً تصرف الرئيس الذي ثبتت رياسته باختيار أهل الحل والعقد إذا قهره آخر.

فبطلان تصرف رئيس الدولة إذا قهره قاهر فاستولى على منصبه بالقوة، ليس مخصوصاً بحال ما إذا كان هذا الرئيس قد جاء إلى الحكم عن طريق القهر والغلبة، بل يبطل تصرفه إذا قهره قاهر ولو كان قد ثبت له رياسة الدولة باختيار أهل الحل والعقد كما بينا ذلك عند الكلام عن انعقاد الرياسة بطريق القهر والغلبة.

---

(١) نفس المصدر السابق، ص ٧.

(٢) مآثر الأناقة، للقلقشندي، الجزء الأول ص ٧٠، ٧١؛ والأحكام السلطانية، للماوردي، ص ٢٠؛ والأحكام السلطانية، لأبي يعلى، ص ٦، ٧.

(٣) أحمد بن عبدالله القلقشندي في مآثر الأناقة، الجزء الأول ص ٧١.

وصفوة القول أن الرئيس ينعزل عن منصبه إذا بطل تصرفه باستيلاء آخر على هذا المنصب بالقوة، سواء أكان الرئيس المقهور قد جاء إلى الحكم عن طريق اختيار أهل الحل والعقد أم كان هو الآخر قد قهر من سبقه.

* **الأمر السادس والسابع**: من الأمور التي تخل بمنصب رياسة الدولة جور الرئيس أي ظلمه عباد الله تعالى، وفسقه أي خروجه عن طاعته سبحانه. وسنتكلم عن آراء العلماء في هذه الناحية.

آراء العلماء في ظلم رئيس الدولة للشعب وفسقه:

اختلف العلماء في جور رئيس الدولة وفسقه هل ينعزل بسببهما أو لا ينعزل.

فأما الخوارج فإنهم لما كانوا يقولون بأن الفسق يخرج مرتكبه عن الإيمان، قالوا: بانعزال الإمام إذا فسق، لأنه حينئذٍ ليس مؤمناً، وغير المؤمن لا يصلح أن يكون إماماً[1].

وكذلك يرى المعتزلة انعزاله بالجور والفسق[1]، لأنه إذا وجب انعزال القاضي وأمير الإقليم بظهور الفسق عليهما فإنه يجب انعزال الإمام من باب أولى إذا ارتكب ذلك.

وروي عن الإمام الشافعي رحمه الله تعالى، أن الإمام إذا جار ينعزل عن منصب الإمامة وينعزل أيضاً بفسقه[3]، لأن الفاسق عنده لا يصلح للقضاء، والإمام أقضى القضاة فلا يصلح للإمامة فينعزل[4].

---

(١) أصول الدين، لمحمد بن عبدالكريم البزدوي، ص ١٩٠.

(٢) أصول الدين، للمجزدوي، ص ١٩٠؛ والمغني في أبواب التوحيد والعدل، للقاضي عبدالجبار، الجزء المتم العشرين القسم الثاني ص ١٧٠، ١٧١.

(٣) شرح السعد على العقائد النسفية، ص ١٤٠.

(٤) أصول الدين، للبزدوي، ص ١٩٠.

وأما أصحاب الإمام الشافعي، فإنهم قد اختلفوا فيما إذا جار الإمام أوفسق، فبعضهم قال بانعزال الإمام وبعضهم قال بعدم انعزاله[1].

والذين ذهبوا من أصحاب الشافعي إلى عدم انعزال الإمام بالفسق، فرقوا في هذا بين القاضي والإمام، فقالوا: إن القاضي ينعزل بالفسق دون الإمام، لأن في انعزال الإمام ووجوب نصب غيره إثارة الفتنة لما له من الشوكة، بخلاف القاضي فإنه يمكن عزله وإقامة غيره مقامه، من غير أن يؤدي ذلك إلى وقوع الفساد[2]، وهذا هو المختار من مذهب الإمام الشافعي، رضي الله عنه[3].

وأما الحنفية فإنهم لما كانوا لا يرون العدالة شرطاً في صحة الولاية حيث يصح عندهم تقليد الفاسق رياسة الدولة لكن مع الكراهة، كما سبق أن بيناه عند كلامنا عن شروط رئيس الدولة، نقول لما كانت العدالة ليست شرطاً عندهم في صحة رياسة الدولة فإنهم قالوا: إذا اختارت الأمة إماماً توفرت فيه صفة العدالة، ثم جار أو فسق، فإنه لا ينعزل عن منصب الإمامة ولكنه يستحق أن يعزله أهل الحل والعقد إذا أمنوا وقوع الفتن، وإن لم يؤمن وقوعها فلا يعزل، يقول الكمالان ابن الهمام وابن أبي شريف[4]: «وإذا قلد إنسان الإمامة حال كونه عدلاً، ثم جار في الحكم وفسق بذلك أو غيره لا ينعزل، ولكن يستحق العزل إن لم يستلزم عزله فتنة، ويجب أن يدعي له بالصلاح ونحوه، ولا يجب الخروج عليه». وهذا الرأي هو المروي عن أبي حنيفة رضي الله تعالى عنه[5]، ويقول صاحبا تنوير الأبصار والدر المختار[6]: «فإذا صار

---

(١) مغني المحتاج، ج ٤ ص ١٣٠.

(٢) شرح السعد على العقائد النسفية، ص ١٤٠.

(٣) فتح العزيز على كتاب الوجيز، وهو شرح للرافعي على الوجيز للغزالي، الجزء الرابع عشر من الورقة رقم ١٦٥.

(٤) المسامرة للكمال بن أبي شريف في شرح المسايرة للكمال بن الهمام، ص ١٦٧.

(٥) نفس المصدر السابق، ص ١٦٧.

(٦) الدر المختار، لمحمد علاء الدين الحصكفي، شرح تنوير الأبصار، لمحمد بن عبدالله التمرتاشي، ج ٣ ص ٤٢٨.

إماماً فجار لا ينعزل إن كان له قهر وغلبة، لعودته بالقهر فلا يفيد، وإلا ينعزل به لأنه مفيد».

وقد استند الحنفية في رأيهم هذا إلى أن الصحابة رضي الله عنهم صلوا خلف بعض بني أمية وقبلوا ولايتهم، فقد صلى غير واحد منهم خلف مروان بن الحكم، قالوا: «وروى البخاري في تاريخه عن عبدالكريم البكاء، قال: أدركت عشرة من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كلهم يصلي خلف أئمة الجور»[1].

وعدم انعزال الرئيس بالفسق هو ما يراه أكثر العلماء[2]، لأن السلف كانوا يرون الفسق ظاهراً والجور واقعاً من الأئمة بعد الخلفاء الراشدين، وكانوا مع ذلك ينقادون لهم، وكان الصحابة والتابعون ومن بعدهم يرون خلافة بني أمية وبني العباس، مع أن أكثر بني أمية وأكثر بني العباس كانوا فساقاً[3].

ويفرق الظاهرية في هذا بين حالين، حال كف الإمام عن جرائمه بعد نصحه، وانقياده وخضوعه لتوقيع العقوبة عليه، وحال عدم كفه عما يرتكبه من جرائم وعدم انقياده للعقاب، فقالوا: إن جور الإمام وفسقه لا يوجب عزله إلا إذا لم يكف ورفض أن توقع العقوبة عليه، وأما إذا كف ولم يرفض توقيع العقاب الواجب جزاء ما اقترفه من أعمال جار بها أو فسق فلا ينعزل عن منصبه، يقول ابن حزم[4]: «والواجب إن وقع شيء من الجور ــ وإن قل ــ أن يكلم الإمام في ذلك، ويمنع منه، فإن امتنع وراجع الحق، وأذعن للقود من البشرة أو من الأعضاء، ولإقامة حد الزنا والقذف والخمر عليه، فلا سبيل إلى خلعه، وهو إمام كما كان لا يحل خلعه، فإن امتنع من إنفاذ شيء من هذه الواجبات

---

(١) المسامرة للكمال بن أبي شريف في شرح المسايرة للكمال بن الهمام، ص ١٦٧.

(٢) شرح السعد على المقاصد، كلاهما لسعدالدين التفتازاني، الجزء الثاني ص ٢٠٧.

(٣) شرح السعد على العقائد النسفية، ص ١٤٠؛ وانظر أيضاً: أصول الدين، للبزدوي، ص ١٩١.

(٤) الفصل في الملل والأهواء والنحل، الجزء الرابع ص ١٧٥ و ١٧٦.

عليه، ولم يراجع وجب خلعه وإقامة غيره ممن يقوم بالحق لقوله تعالى[1]: ﴿وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان﴾ ولا يجوز تضييع شيء من واجبات الشرائع».

هذا، وقد اختلف العلماء القائلون بانعزال الإمام بالفسق فيما إذا عاد الإمام إلى العدالة قبل أن يبايع أهل الحل والعقد غيره، هل يعود إليه منصب الإمامة من غير استئناف عقد جديد له، أم لا بد من استئناف العقد؟ على رأيين:

الأول: وبه جزم الماوردي في الأحكام السلطانية[2] أنه لا يعود إلى الإمامة إلا إذا استأنف أهل الحل والعقد له البيعة.

والثاني: وعزاه الماوردي إلى بعض المتكلمين أنه يعود إلى الإمامة بعوده إلى العدالة، ولا حاجة إلى استئناف البيعة له، لعموم ولايته ولحقوق المشقة في استئناف بيعته.

وبعد، فهذه هي آراء العلماء في انعزال رئيس الدولة بالفسق والجور، وإننا نرى أن الرأي القائل بوجوب عزل رئيس الدولة بالجور والفسق إذا لم تكن فتنة هو الأولى بالقبول، فيجب على أهل الحل والعقد في الدولة إذا رأوا جور رئيس الدولة أوفسقه، أن يعلنوا عزله عن منصبه إذا أمنوا وقوع الفتن، وأن يقوموا باختيار من هو أهل للرياسة بعد ذلك، وأما إذا لم يأمنوا وقوع الفتن، فلا يجوز لهم عزله تحملاً للضرر الأخف في سبيل دفع الضرر الأعظم.

وإنما قلنا بوجوب عزله إذا جار أو فسق بشرط عدم الفتنة لأنه إذا كنا قد شرطنا العدالة فيمن يولى رئيساً على المسلمين، فإن فقدان هذا الشرط إذا كان قادحاً في استحقاق تولي منصب الإمامة ابتداء فإنه يجب أن يكون قادحاً في استمرار الإمامة أيضاً، لأن علة اشتراط هذا الشرط الأول لا تزول بمجرد تولية

---

(١) سورة المائدة، آية ٢.

(٢) ص ١٧ طبع مصطفى البابي الحلبي.

هذا المنصب، والإمامة قيادة لأمة مسلمة، وكما أن الرسول صلى الله عليه وسلم هو القدوة الحسنة لكل المسلمين حكاماً ومحكومين في جميع الأعصر، فإن رئيسهم يجب أن يكون مثلهم في الاقتداء بالرسول والخضوع لأحكام الدين الذي اختير لحراسته، لأن الناس على دين ملوكهم، إذا فسق الرئيس أو جار، وهو القائم على قمة السلطة التنفيذية في الدولة، فإن إيمان الناس بالفضيلة والعدل قد يهن، وقد يتخذه من لم يتمكن الإسلام من نفوسهم في سلوكهم مثلاً، وفي هذا أعظم الضرر على الدين وعلى الأمة.

وأما ما استند إليه القائلون بعدم الانعزال من أن الصحابة كانوا يصلون خلف بعض بني أمية مع ظهور فسقهم، وأن التابعين كانوا يعترفون بخلافة بني العباس، مع أن أكثر هؤلاء كانوا فساقاً، فلا نسلمه، إذ إن هؤلاء الحكام كانوا ملوكاً تغلبوا على الأمر، والمتغلب تصح إمامته للضرورة، حتى لا تتعطل مصالح المسلمين من فصل قضاياهم، وزواج من لا ولي لها، وجهاد الكفار وغير ذلك كما سبق بيانه، وليس بشرط في صحة الصلاة خلف الإمام أن يكون عدلاً، فقد روى أبو هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: «الجهاد واجب عليكم مع كل أمير، براً كان أو فاجراً، والصلاة واجبة عليكم خلف كل مسلم، براً كان أو فاجراً وإن عمل الكبائر»[1].

الثورة المسلحة على رئيس الدولة

هناك عدة أمور متفق عليها من جميع علماء الأمة الإسلامية، يجدر بنا أن نبينها قبل أن نذكر الخلاف في هذه المسألة الخطيرة حتى نكون على معرفة بجميع جوانبها.

وهذه الأمور المتفق عليها، هي:

* **أولاً**: أن على الأمة واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذا الواجب هو الذي يعطي الأمة حق الرقابة على أعمال الحكام، فإذا رأت

---

(١) المسامرة للكمال بن أبي شريف في شرح المسايرة للكمال بن الهمام، ص ١٦٨.

أعمالهم قد وافقت أحكام الشريعة الإسلامية فلا اعتراض عليها من أحد، وإلا فواجب على الأمة أن تنبه الحكام إلى ما وقعوا فيه من خطأ، ويطالبوا بإصلاحه وفق القواعد التي بينتها شريعة الإسلام.

وقد تطابق على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر آيات الكتاب الحكيم، وأحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، وإجماع الأمة، فلم يخالف في هذا الواجب أحد إلا بعض الإمامية، وهم لا يعتد بخلافهم[1].

فأما الآيات الدالة على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فمنها قوله سبحانه: ﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون﴾[2]، وقوله سبحانه: ﴿والمؤمنون والمؤمنات أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾[3] وقوله تعالى: ﴿لعن الذين كفروا من بني إسرائيل على لسان داود وعيسى بن مريم * ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون * كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كان يفعلون﴾[4].

وأما الأحاديث فكثيرة، منها ما رواه أبو سعيد الخدري عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان»[5]. وروى حذيفة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: «والذي نفسي بيده لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر، أو ليوشكن الله تعالى يبعث عليكم عقاباً منه، ثم تدعونه فلا يستجاب لكم»[6].

وروى عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه أنه قال: يا أيها الناس إنكم تقرأون هذه الآية: ﴿يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا

---

(١) الفتوحات الربانية على الأذكار النووية، لمحمد بن علان الصديقي، ج ٦ ص ٣٢٧.
(٢) سورة آل عمران، آية ١٠٤.
(٣) سورة التوبة، آية ٧١.
(٤) سورة المائدة، الآيتان ٧٧، ٧٨.
(٥) و (٦) حلية الأبرار وشعار الأخيار، للنووي، ج ٦ ص ٣٢٩ وما بعدها.

اهتديتم﴾ وإني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أو شك أن يعمهم الله بعقاب منه»[1].

وإذا كان هذا الواجب يناب عليه المرء إذا كان أمره بالمعروف ونهيه عن المنكر متوجهاً إلى آحاد الأمة، فإن ثواب هذا الواجب قد جعله الله سبحانه أعظم الثواب إذا توجه من آحاد الأمة إلى رؤسائها الجائرين كما نص على ذلك رسول الله صلى اللهعيه وسلم إذ قال[2]: «أفضل الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر».

ثم هذا الفرض فرض كفائي تارة، فإذا فعله البعض سقط عن الباقين، وإذا تركه الكل أثم كل من يتمكن منه بلا عذر ولا خوف، وتارة يصير فرضاً عينياً كما إذا كان الإنسان في موضع لا يعلم به إلا هو ولا يتمكن من إزالته إلا هو، ففي هذه الحال يلزمه أن يقوم بأداء هذا الواجب، فإذا لم يقم به تحمل وحده إثم عدم القيام به.

* **الأمر الثاني**: من الأمور المتفق عليها من جميع علماء الأمة: أن رئيس الدولة إذا ارتد عن الإسلام بإنكاره ضرورياً من ضروريات الدين كإنكاره وجوب الصلاة، أو وجوب الصوم، أو إنكاره تقسيم الميراث بغير ما بيَّن الله ورسوله، وما ماثل ذلك، فإنه يجب على كافة الأمة أن تخرج عليه، وإذا رضيت بحكمه فقد أثمت كلها، لقول الحق سبحانه: ﴿ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا﴾[3] والإمامة أعظم السبيل، ولأنه حينئذٍ ــ كما يقول ولي الله الدهلوي[4] قد فاتت مصلحة نصبه، بل يخاف مفسدته على القوم فصار قتاله من الجهاد في سبيل الله.

* **الأمر الثالث**: أن السمع والطاعة الواجبين لرئيس الدولة هما فيما ليس بمعصية، فإذا أمر رئيس الدولة بمعصية فلا يجوز للأمة أن تطيعه لقول الرسول

---

(١) و (٢) حلية الأبرار وشعار الأخيار، للنووي، ج ٦ ص ٣٢٩ وما بعدها.

(٣) سورة النساء، آية ١٤.

(٤) حجة الله البالغة لشاه ولي الله الدهلوي، الجزء الثاني ص ١٥٠.

الأعظم صلى الله عليه وسلم: «على المرء السمع والطاعة فيما أحب وكره، إلا أن يؤمر بمعصية، فإن أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة»[1].

* **الأمر الرابع**: أن رئيس الدولة الذي أصبح غير صالح للرياسة بجور أو فسق أو غيرهما مستحق للعزل، ولكن هل ينعزل فعلاً بذلك، وهل يجوز للأمة أن ترفع السلاح عليه لإجباره على أن يتنحى عن منصبه، هذان هما موضعا الخلاف بين العلماء، فأما المسألة الأولى وهي هل ينعزل فعلاً أو لا ينعزل، فقد سبق الكلام عنها قبل هذا مباشرة، وأما المسألة الثانية، وهي هل يجوز للأمة أن ترفع السلاح لإرغامه على التنحي عن منصبه فهي التي نتكلم فيها الآن.

هذا، وسنذكر آراء العلماء وأدلتهم في هذه المسألة ثم نبين في النهاية ما نراه فيها، فنقول:

اختلف العلماء في ذلك على رأيين:

الرأي الأول: وجوب رفع السلاح على الأئمة لخلعهم إن جاروا، يرى جميع فرق الزيدية وجوب سل السيوف على أئمة الجور، وإزالة الظلم وإقامة الحق بقوة السلاح إذا لم يمكن رفع المنكر إلا بذلك[2].

وهذا أيضاً هو مذهب الإمام زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب زعيم الزيدية، وقد دفع حياته ثمناً للقيام بهذا الواجب الذي يعتقده، بعد أن قاتل هو وشرذمة معه يوسف بن عمر أمير الكوفة حينئذٍ من قبل هشام بن عبدالملك حتى قتل زيد دفاعاً عما ينادي به[3].

وهذا الرأي هو ما يراه أيضاً بعض أهل السنة، وجميع المعتزلة، وجميع الخوارج، وكثير من المرجئة، فهؤلاء جميعاً قالوا: إن سل السيوف على أئمة

---

(١) صحيح البخاري، الجزء الرابع ص ٤٠؛ وصحيح مسلم، الجزء الثالث ص ١٤٦٩.
(٢) مقالات الإسلاميين، للأشعري، الجزء الأول ص ١٤١.
(٣) نفس المصدر السابق، الجزء الأول ص ١٣٠.

الجور واجب إذا أمكنهم أن يزيلوا بالسيف أهل البغي ويقيموا الحق، ولم يكن هناك طريقة أخرى لدفع المنكر غير ذلك[1].

خلافهم في العدد الذي إذا بلغوه جاز لهم أن يرفعوا السيف على الإمام:

وقد اختلف الذاهبون إلى سل السيوف على أئمة الجور في العدد الذي إذا بلغوه جاز لهم أن يبدأوا في ثورتهم المسلحة على أربعة مذاهب:

المذهب الأول: ما روي عن المعتزلة أنهم قالوا: «إذا كنا جماعة وكان الغالب عندنا أنا نكفي مخالفينا عقدنا للإمام، ونهضنا فقتلنا السلطان، وأزلناه وأخذنا الناس بالانقياد لقولنا»[2].

المذهب الثاني: يرى أن أقل عدد هو أن يكونوا كعدد أهل بدر[3]، وقد عزا الأشعري هذا الرأي إلى بعض الزيدية[4].

المذهب الثالث: يرى أن أي عدد اجتمع عقدوا للإمام ونهضوا إذا كان من أهل الخير ذلك واجب عليهم[5].

المذهب الرابع: يرى أنه يجب على أهل الحق حمل السلاح إذا كان مقدارهم كمقدار نصف أهل البغي[6]، أي نصف عدد الموالين للرئيس الظالم

دليل القائلين بوجوب الثورة المسلحة:

وقد احتج الذاهبون إلى وجوب رفع السلاح على الإمام الجائر بقول الحق

---

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم، ج ٤ ص ١٧١ وما بعدها؛ ومقالات الإسلاميين، ج ٢ ص ١٢٥.

(٢) مقالات الإسلاميين، للأشعري، الجزء الثاني ص ١٤٠.

(٣) كان عدد أهل بدر ثلثمائة وثلاثة عشر رجلاً.

(٤) مقالات الإسلاميين، للأشعري، الجزء الثاني ص ١٤٠.

(٥) مقالات الإسلاميين، الجزء الثاني ص ١٤٠.

(٦) مقالات الإسلاميين، للأشعري، الجزء الثاني ص ١٤٠.

سبحانه: ﴿وتعاونوا على البر والتقوى﴾[1] وبقوله: ﴿فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله﴾[2] وبقوله: ﴿لا ينال عهدي الظالمين﴾[3].

الرأي الثاني: عدم جواز رفع السلاح لخلع الأئمة وإن جاروا.

ذهبت الإمامية إلى أنه لا يجوز سل السيوف على أئمة الجور، حتى لو قتلهم الإمام، إلى أن يظهر إمامهم الذي يعتقدون اختفاءه[4] فإن ظهر وأمرهم بالخروج على أئمة الجور قاموا معه ليقضوا على دولة الظالمين، واستندوا في ذلك إلى أن النبي صلى الله عليه وسلم قبل أن يأمره الله عزوجل بالقتال كان محرماً على أصحابه أن يقاتلوا[5].

وأكثر أهل السنة من الفقهاء، والمحدثين، والمتكلمين، على أنه لا يجوز الخروج على الأئمة ورفع السيف عليهم، وإن كانوا ظلمة فاسقين، وإنما يجب وعظهم وتخويفهم من عقاب الله سبحانه وتعالى[6].

ومن الذاهبين إلى هذا من الصحابة سعد بن أبي وقاص، وأسامة بن زيد، وعبدالله بن عمر رضي الله عنهم[7]. ومن الفقهاء أبو حنيفة حيث روى عنه أنه إذا فسق الإمام يجب الدعاء له بالتوبة، ولا يجوز الخروج عليه[8]،

---

(١) سورة المائدة، آية ٢.

(٢) سورة الحجرات، آية ٩.

(٣) سورة البقرة، آية ١٢٤.

(٤) يزعم الإمامية أن الثاني عشر من أئمتهم وهو محمد بن الحسن العسكري ويلقبونه بالمهدي دخل في سراب بدارهم في الحلة، وغاب هناك، وسيخرج في آخر الزمان فيملأ الأرض عدلاً بعد أن ملئت جوراً. انظر: المقدمة، لابن خلدون، ص ١٦٦.

(٥) مقالات الإسلاميين، للأشعري، الجزء الأول ص ١٢٣.

(٦) صحيح مسلم بشرح النووي، ج ١٢ ص ٢٢٨؛ ومنهاج السنة النبوية، لابن تيمية، ج ٢ ص ٨٧.

(٧)، الفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم، الجزء الرابع ص ١٧١.

(٨)) أصول الدين، لمحمد بن محمد بن عبدالكريم البزدوي، ص ١٩٢.

والمالكية أيضاً، فقد قالوا عند تعريف البغاة [1] في كتبهم: «طائفة من المسلمين خالفت الإمام الذي ثبتت إمامته باتفاق الناس عليه.. لمنع حق لله أو لآدمي وجب عليها كزكاة، وكأداء ما عليهم مما جبوه لبيت مال المسلمين كخراج الأرض ونحو ذلك.. أو خالفته لإرادتها خلعه أي عزله، لحرمة ذلك عليهم وإن جار، إذ لا يعزل السلطان بالظلم والفسق، وتعطيل الحقوق بعد انعقاد إمامته، وإنما يجب وعظه»[2].

والشافعية أيضاً حيث عرفوا البغاة بأنهم «مسلمون خالفوا الإمام ولو جائراً بخروج عليه.. إلخ»[3].

---

(١) قسم الفقهاء الخارجين على الرئيس إلى أصناف أربعة:

الصنف الأول: قوم امتنعوا من طاعة الرئيس وخرجوا عليه من غير تأويل يأخذون أموال الناس، ويقتلونهم، ويخيفون الطريق، فهؤلاء قطاع طرق ساعون في الأرض بالفساد.

الصنف الثاني: قوم امتنعوا من طاعة ولهم، تأويل إلا أنهم نفر يسير لا منعة لهم مثل الواحد والاثنين والعشرة، ونحوهم، فهؤلاء أيضاً قطاع طريق كما هو مذهب الشافعي وقول أكثر الحنابلة.

الصنف الثالث: الخوارج، وهم قوم لهم منعة خرجوا على رئيس الدولة بتأويل، يكفرون بالذنب، ويستحلون دماء المسلمين وأموالهم إلا من خرج معهم، فهم بغاة حكمهم كحكمهم عند أبي حنيفة، والشافعي، وجمهور الفقهاء وكثير من أهل الحديث.

الصنف الرابع: قوم من أهل الحق يخرجون عن قبضة رئيس الدولة، ويرون خلعه لتأويل سائغ، ولم يستبيحوا ما استباحه الخوارج من دماء المسلمين وأموالهم، وفيهم منعة يحتاج في كفهم إلى جمع الجيش وهؤلاء هم البغاة.

هذا، ولكل صنف من الأصناف المذكورة أحكامه الخاصة به، بينها العلماء في مجالها من كتب الفقه، ولا داعي هنا إلى ذكرها. انظر: المغني لابن قدامة، ج ٨ ص ١٠٤ وما بعدها؛ وانظر: الدر المختار، لمحمد علاء الدين الحصكفي، ج ٣ ص ٤٢٧ وما بعدها؛ وانظر: حاشية ابن عابدين، ج ٣ ص ٤٢٧ وما بعدها؛ وانظر: مغني المحتاج، ج ٤ ص ١٢٣؛ والشرح الكبير، للدردير، ج ٤ ص ٢٩٨.

(٢) الشرح الكبير، لأبي البركات أحمد الدردير، الجزء الرابع ص ٢٩٨، ٢٩٩

(٣) نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، لشمس الدين الرملي، ج ٧ ص ٣٨٢.

فالأكثرية العظمى من علماء الأمة قالت بعدم جواز الخروج على الرئيس وإن جار أو فسق، حتى لقد قال الإمام النووي أحد إعلام الشافعية إن الإجماع قد انعقد على هذا[1]، وقول النووي يحتمل احتمالين: أولهما، أنه لا يعتد بخلاف من خالف في ذلك فلا يؤثر عنده خلاف من ذكرناهم من أصحاب الرأي الأول في انعقاد إجماع الأمة على منع الخروج على الأئمة، وهذا دليل على أن الغالبية العظمى من علماء الأمة قد ذهبت إلى عدم جواز الخروج على الإمام، وثاني الاحتمالين، أن هذه المسألة كانت محل خلاف بين العلماء ثم أجمع المسلمون على عدم جواز الخروج، ومما يقوي الاحتمال الثاني ما نقله القاضي عياض من أن الخلاف كان أولاً ثم حصل الإجماع من العلماء على منع الخروج[2] والتاريخ يؤيد الاحتمال الثاني، إذ من المعروف تاريخياً أن الحسين خرج بالسلاح على يزيد بن معاوية، وكذلك خرج ابن الزبير على عبدالملك بن مروان، وكان مع كل منهما جمهور كثير من سلف الأمة[3].

أدلتهم على ذلك:

احتج الذين ذهبوا إلى عدم جواز رفع السلاح على الأئمة وإن جاروا وفسقوا بأحاديث عديدة، منها ما رواه الشيخان من عبادة بن الصامت، قال[4]: «دعانا رسول الله صلى الله عليه وسلم فبايعناه فكان فيما أخذ علينا أن بايعنا على السمع والطاعة، في منشطنا ومكرهنا وعسرنا ويسرنا، وأثرة علينا[5] وأن لا ننازع

---

(١) صحيح مسلم بشرح النووي، ج ١٢ ص ٢٢٨.
(٢) المصدر السابق، ج ١٢ ص ٢٢٩٩.
(٣) مغني المحتاج، ج ٤ ص ١٢٣.
(٤) صحيح البخاري، ج ٤ ص ١٨١، طبع دار الطباعة سنة ١٢٨٦هـ؛ وصحيح مسلم، ج ٣ ص ١٣٧٠ و ١٤٧١.
(٥) الأثرة: بفتح الهمزة وإسكان الثاء هي الاستئثار والاختصاص بأمور الدنيا علينا، أي بايعنا رسول الله صلى الله عليه وسلم على السمع والطاعة وإن اختص الأئمة بالدنيا ولم يوصلونا إلى حقنا مما عندهم.

الأمر أهله»، قال: «إلا أن تروا كفراً بواحاً[1] عندكم من الله فيه برهان»[2]، قال النووي عند شرحه هذا الحديث[3]: «ومعنى الحديث لا تنازعوا ولاة الأمور في ولايتهم، ولا تعترضوا عليهم إلا أن تروا منهم منكراً محققاً تعلمونه من قواعد الإسلام، فإذا رأيتم ذلك فأنكروا عليهم وقولوا الحق حيث ما كنتم، وأما الخروج عليهم وقتالهم فحرام بإجماع المسلمين وإن كانوا ظلمة فاسقين». وقال ابن تيمية بعد أن ذكر هذا الحديث[4]: «فهذا أمر بالطاعة مع استئثار ولي الأمر، وذلك ظلم منه، ونهي عن منازعة الأمر أهله، وذلك نهي عن الخروج عليه».

وروى مسلم عن عوف بن مالك الأشجعي قال[5]: «سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول: خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم، وتصلون عليهم ويصلون عليكم، وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم، وتلعنونهم ويلعنونكم، قال: قلنا: يا رسول الله أفلا ننابذهم عند ذلك؟ قال: لا ما أقاموا فيكم الصلاة، ألا من ولي عليه وال فرآه يأتي شيئاً من معصية الله فليكره ما يأتي من معصية الله تعالى ولا ينزعن يداً من طاعة».

وروى مسلم[6] عن أم سلمة زوج النبي صلى الله عليه وسلم، عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: «إنه يستعمل عليكم أمراء فتعرفون وتنكرون، فمن كره فقد بريء ومن أنكر فقد سلم، ولكن من رضي وتابع،

---

(١) أي جهاراً من باح الشيء يبوح به إذا أعلنه، وقد روى هذا الحديث أيضاً بلفظ «كفراً صراحاً» وفي رواية أخرى «إلا أن يكون معصية لله بواحا» وفي رواية ثالثة «ما لم يأمروك بإثم بواحا» انظر هذه الروايات بفتح الباري بشرح صحيح البخاري، للحافظ ابن حجر، ج ١٣ ص ٦.

(٢) أي حجه تعلمونها من دين الله تعالى.

(٣) صحيح مسلم بشرح النووي، ج ١٢ ص ٢٨٨.

(٤) منهاج السنة النبوية، الجزء الثاني ص ٨٨.

(٥) منهاج السنة النبوية، لابن تيمية، الجزء الأول ص ٢٨.

(٦) صحيح مسلم بشرح النووي، ج ١٢ ص ٢٤٣.

قالوا: يا رسول الله ألا تقاتلهم؟ قال: لا ما صلوا». قال النووي[1]: إن في قوله صلى الله عليه وسلم «لا ما وصلوا» عدم جواز الخروج على الخلفاء بمجرد الظلم أو الفسق ما لم يغيروا شيئاً من قواعد الإسلام.

وروى البخاري[2] عن عبدالله بن مسعود، قال: قال لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إنكم سترون بعدي أثرة وأموراً تنكرونها قالوا: فما تأمرنا يا رسول الله؟ قال: أدوا إليهم حقهم وسلوا الله حقكم».

وعن ابن عباس رضي الله عنهما[3]: «عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «من رأى من أميره شيئاً فكرهه فليصبر[4] فإنه ليس أحد يفارق الجماعة شبراً فيموت إلا مات ميتة جاهلية»[5].

وعن حذيفة بن اليمان قال[6]: «قلت: يا رسول الله إنا كنا بشر فجاء الله بخير فنحن فيه، فهل من وراء هذا الخير شر؟ قال: نعم، قلت: هل وراء ذلك الشر خير؟ قال: نعم، قلت: فهل وراء ذلك الخير شر؟ قال: نعم، قلت: كيف؟ قال: يكون بعدي أئمة لا يهتدون بهداي ولا يستنون بسنتي، وسيقوم فيهم رجال قلوبهم قلوب الشياطين في جثمان إنس قال: قلت: كيف أصنع يا رسول الله إن أدركت ذلك؟ قال: تسمع وتطيع للأمير وإن ضرب ظهرك وأخذ مالك فاسمع وأطع».

---

(١) صحيح مسلم بشرح النووي، ج ١٢ ص ٢٤٣.

(٢) صحيح البخاري، ج ٤ ص ١٨١، طبع دار الطباعة سنة ١٢٨٦هـ.

(٣) إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، للقسطلاني، ج ١٠ ص ٢٦٤.

(٤) قال القسطلاني عند شرحه الحديث: فليصبر على جوره وظلمه، والأمر بالصبر يستلزم وجوب السمع والطاعة.

(٥) قال للقسطلاني عند شرحه الحديث: أي كالميتة الجاهلية حيث لا يرجعون إلى طاعة أمير ولا يتبعون هدى الإمام، بل كانوا مستنكفين عن ذلك مستبدين في الأمور لا يجتمعون في شيء ولا يتفقون على رأي وليس المراد أنه يكون كافراً بذلك.

(٦) صحيح مسلم بشرح النووي، ج ١٢ ص ٢٣٧.

قالوا: فهذه الأحاديث وغيرها تدل على أنه لا يجوز الخروج على الأئمة وإن جاروا وفسقوا، وعللوا النهي عن الخروج عليهم وإن كانوا ظلمة فاسقين بأن الفساد في القتال والفتنة أعظم من الفساد الحاصل بظلمهم بدون قتال ولا فتنة، فيجب دفع الفساد الأعظم بالتزام الفساد الأدنى، سيراً على قاعدة ارتكاب أخف الضررين، قال ابن تيمية[1]: «ولعله لا يكاد يعرف طائفة خرجت على ذي سلطان إلا وكان في خروجها من الفساد أعظم من الفساد الذي أنزلته».

شبه على أدلة المانعين للقيام بالثورة المسلحة:

أورد ابن حزم ـ وهو من القائلين بوجوب القيام بالثورة المسلحة على الأئمة إن جاروا وفسقوا ولم يمكن دفع ما يرتكبوه من المنكر إلا برفع السيوف عليهم ـ أورد على أدلة المانعين للخروج على الإمام عدة شبه:

أولاً: ادعى ابن حزم أن أمره صلى الله عليه وسلم بالصبر على أخذ المال وضرب الظهر مخصوص بما إذا تولى الإمام ذلك بحق فقال[2]: «أما أمره صلى الله عليه وسلم بالصبر على أخذ المال وضرب الظهر فإنما ذلك بلا شك إذا تولى الإمام ذلك بحق، وهذا ما لا شك فيه أنه فرض علينا الصبر له، وإن امتنع من ذلك بل من ضرب رقبته إن وجب عليه فهو فاسق عاص لله تعالى، وأما إن كان ذلك بباطل فمعاذ الله أن يأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بالصبر على ذلك».

واستدل ابن حزم على هذا بأن الله سبحانه وتعالى، قال: ﴿وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان﴾[3] ولا يمكن أن يتعارض كلام

---

(١) منهاج السنة، الجزء الثاني ص ٨٧.
(٢) انظر الشبه التي أوردها ابن حزم في كتابه الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج ٤ ص ١٧٢ وما بعدها.
(٣) سورة المائدة، آية ٢.

الرسول صلى الله عليه وسلم مع كلام الله عز وجل، لأنه سبحان قال في حق رسوله: ﴿وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى﴾[1] وإذا كان الأمر كذلك فإننا نعلم أن أخذ مال المسلم أو الذمي بغير حق، أو ضرب ظهرهما كذلك إثم وعدوان وحرام، لقول الرسول صلى الله عليه وسلم: «إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم حرام عليكم» وإذا كان أخذ مال المسلم أو الذمي بغير حق وضرب ظهره كذلك إثما وعدواناً وحراماً، فإن المسلِّم ماله للأخذ ظلماً وظهره للضرب ظلماً وهو قادر على أن يمنع ماله وظهره بأي وجه أمكنه معاون للظالم على الإثم والعدوان، وهذا حرام بنص قوله سبحانه: ﴿ولا تعاونوا على الإثم والعدوان﴾ ».

ثانياً: ذكر ابن حزم جملة من الأحاديث ادعى أنها تتعارض مع أدلة القائلين بعدم جواز الخروج على الأئمة وهذه الأحاديث هي:

(أ) قوله صلى الله عليه وسلم: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده إن استطاع، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الايمان، ليس وراء ذلك من الإيمان شيء».

(ب) قوله صلى الله عليه وسلم: «لا طاعة في معصية إنما الطاعة في الطاعة، وعلى أحدكم السمع والطاعة ما لم يؤمر بمعصية فإن أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة».

(ج) قوله صلى اللهعليه وسلم: «من قتل دون ماله فهو شهيد، والمقتول دون دينه شهيد، والمقتول دون مظلمة شهيد».

(د) قوله صلى الله عليه وسلم: «لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو ليعمنكم الله بعذاب من عنده» ثم قال ابن حزم: «فكان ظاهر هذه الأخبار معارضاً للآخر، فصح أن إحدى هاتين الجملتين ناسخة

---

(١) سورة النجم، لآيتان ٣، ٤.

للأخرى[1] لا يمكن غير ذلك، فوجب النظر في أيها هو الناسخ»، ثم ذهب إلى أن الأحاديث التي استدل بها المانعون للخروج على الإمام هي المنسوخة، ودلل على ذلك بأمرين:

أولهما: «أن تلك الأحاديث التي منها النهي عن القتال موافقة لمعهود الأصل ولما كانت الحال عليه في أول الإسلام بلا شك، وكانت هذه الأحاديث الأخر واردة بشريعة زائدة وهي القتال، هذا ما لا شك فيه»، ثم يقول: «فقد صح نسخ معنى تلك الأحاديث ورفع حكمها حين نطقه عليه السلام بهذه الأخر بلا شك، فمن المحال المحرم أن يؤخذ بالمنسوخ ويترك الناسخ، وأن يؤخذ الشك ويترك اليقين».

الأمر الثاني: أن الله عزوجل قال[2]: ﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء﴾ لم يختلف مسلمان في أن هذه الآية التي فيها فرض قتال الفئة الباغية محكمة غير منسوخة، فصح أنها الحاكمة في تلك الأحاديث فما كان موافقاً لهذه الآية فهو الناسخ الثابت، وما كان مخالفاً لها فهو منسوخ.

ثالثاً: أثار ابن حزم في نهاية كلامه سؤالاً قائلاً: «ونسألهم عمن غصب سلطانه الجائر الفاجر زوجته وابنته وابنه ليفسق بهم أو ليفسق به بنفسه، أهو في سعة من إسلام نفسه وامرأته وولده وابنته الفاحشة، أم فرض عليه أن يدفع من أراد ذلك منهم؟ فإن قالوا: فرض عليه إسلام نفسه وأهله أتوا بعظيمة لا يقولها مسلم، وإن قالوا: بل فرض عليه أن يمتنع من ذلك ويقاتل رجعوا إلى الحق، ولزم ذلك كل مسلم في كل مسلم، وفي المال كذلك».

---

(١) يطلق النسخ في اللغة على الإزالة والاعدام، فيقال نسخت الشمس الظل أي أزالته ويطلق على نقل الشيء من مكان إلى مكان فيقال نسخت النخل إذا نقلتها من مكان إلى آخر، وأما النسخ في اصطلاح الأصوليين فهو بيان انتهاء حكم شرعي بطريق شرعي متراخ عنه ومن أمثلة النسخ في الشريعة الإسلامية نسخ وجوب أن تعتد المتوفى عنها زوجها بالحول بوجوب أن تعتد بأربعة أشهر وعشرة أيام.

(٢) سورة الحجرات، آية ٩.

ردنا على هذه الشبه :

ويمكن أن نجيب عن الشبه التي أوردها ابن حزم بما يأتي :

أولاً : ما يدعيه ابن حزم من أن أمره صلى الله عليه وسلم بالصبر على أخذ المال وضرب الظهر مخصوص بما إذا تولى الإمام ذلك بحق، ادعاء غير مسلم، لأن سياق الحديث صريح في أن الصبر على أخذ المال وضرب الظهر مطلوب ولو كان ذلك ظلماً من الإمام، فإن الرسول صلى الله عليه وسلم كما سبق في حديث حذيفة بن اليمان أخبر حذيفة أن الشر آت بعد الخير، وأنه سيكون أئمة لا يهتدون بهداه صلى الله عليه وسلم ولا يستنون بسنته، وأن فيهم رجالاً قلوبهم كقلوب الشياطين، فيسأله حذيفة : «كيف أصنع يا رسول الله إن أدركت ذلك؟ قال تسمع وتطيع للأمير وإن ضرب ظهرك وأخذ مالك فاسمع وأطع» فظاهر من نص هذا الحديث أن ضرب الظهر وأخذ المال ليس مخصوصاً بما إذا كان ذلك عن طريق الحق من هؤلاء الأئمة الذين قلوبهم قلوب الشياطين في جثمان الإنس.

وأما قول ابن حزم أن المسلم ماله للأخذ ظلماً وظهره للضرب ظلماً وهو يقدرعلى الامتناع من ذلك بأي وجه أمكنه معاون لظالم على الإثم والعدوان وهذا حرام. فردنا عليه أن المسلِّم ماله للأخذ ظلماً وظهره للضرب ظلماً، وهو يقدر على الامتناع إذا كان امتناعه سيؤدي إلى وقوع الفتن وانتشار الفساد، فليس تسليمه حينئذٍ من قبيل التعاون على الإثم والعدوان، بل هو من قبيل التزام الضرر الأدنى العائد على بعض آحاد الأمة دفعاً للضرر الأعظم الذي يمكن أن يصيب وحدة الأمة ويؤدي إلى سفك الكثير من الدماء.

ثانياً: وأما ما يدعيه ابن حزم من التعارض بين النصوص التي لا تجيز الثورة المسلحة على الإمام والنصوص الأخرى التي ذكرها، التعارض الذي لا يدفع في رأيه إلا بالقول بأن النصوص التي استدل بها المانعون للخروج على الإمام منسوخة بالأحاديث الأخرى، فغير مسلم لأن من القواعد المعروفة أنه لا يلجأ إلى القول بالنسخ إلا لوجود دليل على النسخ، أو لعدم استطاعة التوفيق

بين النصين المتعارضين، وإذا نظرنا إلى النصوص التي معنا نجد أنه لم يقم دليل على أن الأحاديث التي أوردها ابن حزم قد نسخت الأحاديث التي استدل بها المانعون للخروج على الإمام في الوقت الذي يمكن التوفيق بين هذه الأحاديث جميعاً.

بيان ذلك: أن الحديثين الواردين بخصوص واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهما حديث «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده إن استطاع، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وهذا أضعف الإيمان، ليس وراء ذلك من الإيمان شيء»، وحديث: «لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو ليعمنكم الله بعذاب من عنده» نقول: إن هذين الحديثين لا يتعارضان مع الأحاديث التي استدل بها المانعون للخروج على الإمام، وذلك لأن هذه الأحاديث لا تتعارض مع واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فلم يقل أحد ممن ذهب إلى عدم جواز الخروج على الإمام أن أمر الإمام الجائر بالمعروف ونهيه عن المنكر قد سقط عن الأمة لأنها مأمورة بعدم الخروج عليه، بل ثبت أن أمر هذا الجائر بالمعروف ونهيه عن المنكر يعد أفضل الجهاد كما نص على ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم.

فواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يزال قائماً فيجب على الأمة إن استطاعت أن تبين لهذا الرئيس خطأه، وما تردى فيه، وتطالبه بإصلاح نفسه، وإصلاح أحوال الأمة، ويكون ذلك بالكلمة الهادئة، وبالأسلوب الذي لا يثير فتنة ولا يؤدي إلى وقوع الضرر.

قد يقال: إن وجوب منع المنكر بالقوة عند الاستطاعة، الذي دل عليه حديث: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده إن استطاع» يتعارض مع الأحاديث التي استدل بها المانعون للخروج على الإمام، والإجابة على هذا موضحة عند إجابتنا الآتية عن السؤال الذي أثاره ابن حزم بخصوص ما إذا حاول الإمام الاعتداء على زوجة أحد أفراد الرعية أو ابنته.

وكذلك نقول: إن حديث «لا طاعة في معصية إنما الطاعة في الطاعة،

وعلى أحدكم السمع والطاعة ما لم يؤمر بمعصية، فإن أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة» لا يتعارض مع أحاديث النهي عن الخروج لأنه لا يلزم من عدم السمع والطاعة في المعصية القيام بالثورة المسلحة على الرئيس الآمر بالمعاصي، إذ أن ثمة طريقين لعدم السمع والطاعة:

أولهما: عدم تنفيذ ما أمر به من معاص مع عدم رفع السلاح على الإمام.
والثاني: عدم التنفيذ مع رفع السلاح عليه.

والطريق الأول يمكن أن تسلكه الأمة وتوصف في نفس الوقت بأنها لم تسمع ولم تطع في المعصية.

وأما التعارض الظاهري بين حديث حذيفة بن اليمان الذي رواه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والذي قال فيه الرسول: «تسمع وتطيع للأمير وإن ضرب ظهرك وأخذ مالك فاسمع وأطع» وحديث: «من قتل دون ماله فهو شهيد، والمقتول دون دينه شهيد، والمقتول دون مظلمة شهيد» فيمكن أن يدفع هذا التعارض بأن نقول: إن المعنى أن الشخص مخير بين أمرين: إما أن يترخص فيسمع ويطيع وإن ضرب ظهره وأخذ ماله، وإما أن يأخذ بالعزيمة فيقاتل فيكون شهيداً، مع العلم بأن قتاله حينئذٍ لا يسمى قياماً بثورة مسلحة على الإمام، لأن معنى الثورة المسلحة على الإمام هو محاولة خلعه بقوة السلاح، ومقاتل الإمام من أجل ماله أو دينه أو مظلمة إذا كان قتاله غير مقصود به خلعه عن منصبه لا يدخل تحت النهي عن الخروج على الإمام.

بقي الآن أن نوفق بين واجب امتناع الإنسان من تسليم زوجته وابنته وغيرهما لرئيس الدولة الفاسق ليفسق بهم وقتاله على ذلك، والأحاديث التي استدل بها المانعون للثورة المسلحة على رئيس الدولة، والتوفيق ها هنا متيسر إذا لاحظنا أن محل النزاع بين الفريقين هو حمل السلاح على الرئيس الجائر بقصد خلعه عن الحكم، وما هنا ليس كذلك، إذ قتال الرئيس الفاسق إذا أراد أن يفسق بالزوجة أو الابنة أو غيرهما ليس قتالاً يقصد به خلعه عن منصبه، وإنما هو دفع له عما يريده من الفاحشة فهو ليس من محل النزاع، ولذلك فإن العلماء

قد اتفقوا على وجوب القصاص من رئيس الدولة إذا قتل أحد أفراد الرعية، ولم يقل واحد منهم أن ولي الدم إذا قتل رئيس الدولة قصاصاً يكون خارجاً على الرئيس.

وبعد، فإن الناظر في الأدلة التي استند إليها كل مذهب من مذهبي الخروج وعدمه، يرى أن أدلة الذين قالوا بوجوب حمل السلاح على الرؤساء إن حادوا عن الجادة ليست واضحة الدلالة على ما يذهبون إليه، في الوقت الذي نرى فيه أن أدلة جماهير أهل السنة ومن معهم واضحة الدلالة على مدعاهم، فالأحاديث صريحة في تحريم رفع السيوف على الأئمة لإجبارهم على التخلي عن الحكم وإن جاروا وفسقوا إلا إذا خلعوا ربقة الإسلام من أعناقهم فيجب على كافة الأمة أن تخرج عليهم.

وهنا يمكن أن نسأل هل يترك رئيس الدولة الجائر ينهس في أجساد الأمة وينتهك حرمات الله من غير أن تقوم الأمة إزاءه بأي فعل من الأفعال؟! إن العلماء على الرغم من اختلافهم في قيام الأمة بالثورة المسلحة عليه فإنهم جميعاً متفقون كما تقدم على أن تقوم الأمة بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإذا لم يرجع عن غيه فإن الأمة ممثلة في أهل الحل والعقد يجب عليها أن تعلن انعزاله عن منصبه إذا أمنت الفتنة التي يمكن أن تترتب على مثل هذا الإعلان، وهذا هو الرأي الذي رجحناه سالفاً عند الكلام عن انعزال رئيس الدولة بالفسق، وأما إذا لم تؤمن الفتن فلا مناص من التزام أخف الضررين وهو ما يقع من الرئيس الظالم لدفع الضرر الأعظم وهو انتشار الفتن وسفك الكثير من دماء أفراد الأمة.

ويجب أن نعلم أن حق إعلان انعزاله ليس لكل فرد من أفراد الأمة بل هو لأهل الحل والعقد خاصة، حتى لا ينقلب الأمر فوضى بإعلان آحاد الناس الذين ليسوا من أهل الحل والعقد انعزال رئيس الدولة، فالحكم بخروجه عن العدالة بالجور والفسق متروك لمعظم أهل الحل والعقد، لأن هذه الجماعة تتوفر لها مقدرة الحكم على أفعال رئيس الدولة، هل هي تدخل تحت الجور أو الفسق

أم لا، وتتـوفر لها أسباب الحكم الصائب فيها إذا كان إعلان انعزاله ــ سلبياً ــ عن الحكم سيؤدي إلى وقوع الفتن أم لا، فتفعل تجاه ذلك ما تراه محققـاً للمصلحة غير مؤدٍ إلى انتشار الفساد.

□ □ □

الفصل الخامس

طبيعة نظام الرياسة الإسلامية
أو الإمامة العظمى

- قواعد النظام الإسلامي.
- أي الأوصاف يمكن إطلاقه على نظام الرياسة الإسلامية أو الإمامة العظمى

قواعد النظام الإسلامي

بعد البحوث المتقدمة نستطيع أن نقرر الآن أن قواعد النظام الإسلامي هي: حفظ الدين، والشورى، والعدل، واستمداد الرياسة العليا من مبايعة الأمة، ومسؤولية الرئيس الأعلى للدولة، وسنتكلم بإيجاز عن هذه القواعد، ثم نتبع ذلك ببيان أي الأوصاف يمكن أن يطلق على نظام الرياسة الإسلامية أو الإمامة العظمى، فنقول:

يعتمد النظام الإسلامي على خمس قواعد:

القاعدة الأولى: حفظ الدين:

القاعدة الأولى: حفظ الدين وهذه القاعدة هي أهم ما يميز النظام الإسلامي عن غيره من النظم الوضعية، إذ بينما نجد أن النظم الأخرى لا تقصد إلى حماية القيم الروحية نرى أن النظام الإسلامي يقصد إلى حمايتها قدر قصده إلى حماية المصالح الدنيوية، بل نرى أن القيم الروحية فيه موضوعة في الاعتبار الأول، لأنها المؤدية إلى تحقيق المصالح الدنيوية، ولذا فإن العلماء الإسلاميين يعرفون الإمامة العظمى كما سبق أن بيناه بأنها خلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا، وما ذلك إلا لأن الخلق كما يقول ابن خلدون[1]: «ليس المقصود بهم دنياهم فقط، فإنما كلها عبث وباطل إذ غايتها الموت والفناء،

(١) المقدمة، ص ١٥٨ و ١٥٩.

والله يقول: ﴿أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً﴾ فالمقصود بهم إنما هو دينهم المفضي بهم إلى السعادة في آخرتهم، صراط الله الذي له ما في السموات وما في الأرض، فجاءت الشرائع بحملهم على ذلك في جميع أحوالهم من عبادة ومعاملة حتى في الملك الذي هو طبيعي للاجتماع الإنساني، فأجرته على منهاج الدين ليكون الكل محوطاً بنظر الشارع.. فوجب بمقتضى الشرائع حمل الكافة على الأحكام الشرعية في أحوال دنياهم وآخرتهم، وكان هذا الحكم لأهل الشريعة وهم الأنبياء، ومن قام فيه مقامهم وهم الخلفاء». ا.هـ.

وإذا كانت الأمة كلها مسؤولة عن حفظ الدين، فإن رئيس الدولة الإسلامية أو الإمام الأعظم هو المسؤول الأول عن ذلك، ولذلك عده العلماء من أهم الأمور الواجبة على الإمام، فيقول الماوردي[1]: «والذي يلزمه من الأمور العامة عشرة أشياء: أحدها حفظ الدين على أصوله المستقرة، وما أجمع عليه سلف الأمة، فإن نجم مبتدع أو زاغ ذو شبهة عنه أوضح له الحجة، وبين له الصواب، وأخذه بما يلزمه من الحقوق والحدود، ليكون الدين محروساً من خلل، والأمة ممنوعة من زلل» ونفس هذا المعنى يقوله ابن جماعة إذ قال عند كلامه عن حقوق الأمة على الإمام[2]: «الحق الثاني: حفظ الدين على أصوله المقررة وقواعده المحررة، ورد البدع والمبتدعين، وإيضاح حجج الدين، ونشر العلوم الشرعية» وهذا هو الذي جعل العلماء يشترطون العدالة فيمن يصح تقليده هذا المنصب «لأن الفاسق لا يصلح لأمر الدين، ولا يوثق بأوامره ونواهيه، والظالم يختل به أمر الدين والدنيا»[3].

القاعدة الثانية: الشورى:

وقد سلف الكلام عن هذه القاعدة بما فيه الكفاية عند كلامنا عن واجبات رئيس الدولة، ولا نرى الآن ما يحدونا على إعادة ما ذكرناه ثم، فليرجع إليه في محله.

---

(١) الأحكام السلطانية، ص ١٥، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ١٩٦٠.

(٢) تحرير الأحكام، لابن جماعة، من الورقة رقم ١٥.

(٣) منهاج اليقين شرح أدب الدنيا والدين، تأليف أويس وفا بن محمد، ص ٢٣٤.

القاعدة الثالثة: العدل:

وهو من أسمى المبادىء التي امتاز بها النظام الإسلامي عما عداه من النظم الوضعية، ولقد حث الإسلام على التزام العدل في كل الأمور التي يزاولها الإنسان، سواء في ذلك ما يتصل بأسرته، أو بجيرانه أو بوطنه، وسواء في ذلك الحكام والمحكومون.

وقد تطابق على وجوب العدل آيات الكتاب الحكيم، وأحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، وإجماع الأمة، فأما آيات الكتاب الكريم فمنها قول الحق سبحانه[1]: ﴿إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل إن الله نعما يعظكم به إن الله كان سميعاً بصيرا﴾ وقوله سبحانه: ﴿إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي يعظكم لعلكم تذكرون﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿وإذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى وبعهد الله أوفوا ذلكم وصاكم به لعلكم تذكرون﴾ وقوله تعالى[4]: ﴿يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين إن يكن غنياً أو فقيراً فالله أولى بهما فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا وإن تلووا أو تعرضوا فإن الله كان بما تعملون خبيرا﴾.

وأوجب الإسلام العدل حتى بينَّ العدو وعدوه يقول الحق سبحانه: ﴿ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا، اعدلوا هو أقرب للتقوى﴾[5].

وأما الأحاديث فمنها قوله صلى الله عليه وسلم: «إن أحب الناس إلى الله يوم القيامة وأقربهم منه مجلساً إمام عادل، وإن أبغض الناس إلى الله يوم القيامة وأشدهم عذاباً إمام جائر» وغير هذا الكثير من أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم.

---

(١) سورة النساء، آية ٥٨.
(٢) سورة النحل، آية ٩٠.
(٣) سورة الأنعام، آية ١٥٢.
(٤) سورة النساء، آية ١٣٥.
(٥) سورة المائدة، آية ٨.

وقد قام الإجماع على أن الحاكم يجب عليه أن يحكم بالعدل بين أفراد الشعب، ونجد العلماء ينصون على أن منزلة الإمام من الرعية بمنزلة الولي من اليتيم[1].

وقد حذر الإسلام من أن تتدخل مراكز الناس الاجتماعية وأنسابهم في خضوعهم لمقتضى العدل، فالقانون الإسلامي يطبق على كل آحاد الأمة، لا فرق في ذلك بين شريف وغير شريف، ولا بين حاكم ومحكوم، يقول الرسول صلى الله عليه وسلم: «إنما أهلك من كان قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد، والذي نفسي بيده لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها».

وثبت عن أبي بكر رضي الله عنه أنه قال لرجل شكا إليه أحد عماله أنه قطع يده ظلماً: لئن كنت صادقاً لأقيد بك منه، وروى أبو داود[2] عن عمر رضي الله عنه أنه خطب الناس، فقال: إني لم أبعث عمالي ليضربوا أبشاركم ولا ليأخذوا أموالكم، فمن فعل به ذلك فليرفعه إلي أقصه منه، فقال عمرو بن العاص: لو أن رجلاً أدب بعض رعيته تقصه منه؟ قال: أي والذي نفسي بيده أقصه، وقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقص من نفسه.

القاعدة الرابعة:

استمداد الرياسة العليا من بيعة الأمة:

وينوب عن الأمة كما سبق بيانه أهل الحل والعقد، فهم الذين يعقدون الرياسة لرئيس الدولة لأنهم الذين تتحقق فيهم مقدرة التفرقة بين الصالح لتقلد منصب رئاسة الأمة وغيره.

على أنه يجب ألا يفهم أن اعتراف الفقهاء المسلمين برياسة القهر يتعارض مع هذه القاعدة، لأن اعتراف الفقهاء برياسة القهر ليس إلا لضرورة خاصة

(١) الأشباه والنظائر، لجلال الدين السيوطي، ص ١٣٤.
(٢) نقلاً عن المغني، لابن قدامة، ج ٩ ص ٣٥٥.

أوجبت ذلك، هي دفع المفاسد التي يمكن أن تترتب على عدم الاعتراف برياسة القاهر، وقد فصلنا ذلك في موضعه.

القاعدة الخامسة: مسؤولية رئيس الدولة:

وقد جعل الله سبحانه لكل آحاد الأمة حق مراقبة الحكام وأوجب عليهم إذا رأوا من أفعالهم ما يخالف القانون الإسلامي أن ينبهوهم إلى ما ترددوا فيه من الخطأ، حتى لقد عد الإسلام أفضل الأعمال أن تقال كلمة الحق عند السلطان الجائر.

والرئيس الأعلى مسؤول عن كل الأمور التي تتصل بمصالح الدولة، فكما أنه مسؤول كسائر أفراد المسلمين عن بيته باعتباره راعيه، فهو مسؤول عن الدولة التي وكل إليه أمر قيادتها والعمل لصالحها، لأنه راعيها كما نص على ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله: «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته، فالإمام الذي على الناس راعٍ وهو مسؤول عن رعيته، والرجل راعٍ على أهل بيته وهو مسؤول عن رعيته» الحديث[1].

ومسؤولية رئيس الدولة عامة بالنسبة إلى ما يتصل بأمور الدولة، فكما أن الرئيس مسؤول عن أي عمل يعتدي به على حقوق الشعب، فهو مسؤول أيضاً عمن ولاهم إمارات الأقاليم إذا وقع منهم هذا الاعتداء وقصر في تتبع أحوالهم ومؤاخذتهم على ما يفعلونه.

ومن أظهر الأمثلة الدالة على أن رئيس الدولة وغيره من الحكام مسؤولون عن الأعمال التي يعتدون بها على الأمة، وجوب القصاص على الإمام بإجماع علماء المسلمين إذا هو ارتكب ما يوجبه، ولذلك لأن كونه رئيساً للأمة لا يعطيه أية مزية عليها، ولا يعفيه من العقوبة على كل عمل يعتدي به على الأمة، لأن الإسلام لم يفرق بين الناس في الخضوع والانقياد لقانونه، فالكل سواء أمام هذا

(١) البخاري، ج ٩ ص ٦٢، طبع بولاق.

القانون يقول ابن قدامة الحنبلي[1]: «وأجمع أهل العلم على أن الحر المسلم يقاد به قاتله وإن كان مجدع الأطراف معدوم الحواس، والقاتل صحيح سوي الخلق، أو كان بالعكس، وكذلك إن تفاوتاً في العلم والشرف، والغنى والفقر والصحة والمرض، والقوة والضعف، والكبر والصغر، والسلطان والسوقة، ونحو هذا من الصفات، لم يمنع القصاص بالاتفاق وقد دلت عليه العمومات.. وقول النبي صلى الله عليه وسلم: «المؤمنون تتكافأ دماؤهم» ويقول الكمال بن الهمام أحد فقهاء الحنفية[2]: إن الإمام الأعظم إذا قتل إنساناً أو أتلف مال إنسان يؤاخذ به.

ورئيس الدولة مسؤول أمام الله في الآخرة عن كل أعماله ومسؤول أمام الأمة التي اختارته رئيساً عليها، فإن رأت الأمة انحرافه عن الجادة حاسبته وعزلته إن لم يترتب على انعزاله فتنة، يقول عبدالقاهر البغدادي[3]: «ومتى زاغ عن ذلك كانت الأمة عياراً عليه في العدول به من خطئه إلى صواب، أو في العدول عنه إلى غيره، وسبيلهم معه فيها كسبيله مع خلفائه، وقضاته وعماله، وسعاته، إن زاغوا عن سنته عدل بهم أو عدل عنهم».

وبعد، فقد تبينت الآن القواعد التي يرتكز عليها النظام الإسلامي وأصبحت حقيقته بعد كل البحوث المتقدمة واضحة، وبقي الآن أن نسأل: هل يمكن أن يطلق أي من الأسماء التي عرفتها البشرية لنظم الحكم الوضعية على هذا النظام الإسلامي؟ والإجابة عن هذا تتضح من كلامنا في المبحث التالي.

أي الأوصاف يمكن إطلاقه على نظام الإمامة العظمى؟

اختلف المفكرون الذين تناولوا ببحوثهم نظام الحكم الإسلامي، سواء أكانوا من المستشرقين أم من غيرهم، في الوصف الذي يمكن أن يطلق على هذا

(1) المغني، لابن قدامة، ج ٩ ص ٣٣٤ و ٣٣٥.
(2) شرح فتح القدير، للكمال بن الهمام على الهداية، ج ٤ ص ١٦٠، ١٦١.
(3) أصول الدين، ص ٢٧٨.

الطراز من نظم الحكم، فبينما نجد بعضهم يطعن في هذا النظام ويصفه بالاستبـداد، نرى البعض الآخر يصفه بأنه نظام ديمقراطي، وآخرون يرون أنه نظام ثيوقراطي، إلى آخر الآراء التي سنعرضها في هذا المبحث، ثم نناقشها مبينين ما وقع فيه بعض الباحثين من أخطاء، وما غفلوا عنه من حقيقة هذا النظام، ثم نوضح في النهاية ما نـراه في هذه المسـألة، وهـذه هي الآراء ومناقشتها.

هل نظام الرياسة الإسلامية نظام استبدادي؟

يذهب بعض المستشرقين إلى أن نظام الإمامة نظام استبدادي، وأن رئيس الدولة في الإسلام مستبد برأيه، مطلق السلطة، لا يقف القانون أمام ما يراه، وأن الدولة الإسلامية لا رأي فيها لأحد إلا لرئيسها، وما على الرعية إلا أن تسمع وتطيع، فيقول السير توماس أرنولد[١]: «والخلافة التي عرفت هكذا كانت حكماً استبدادياً، يضع قوة غير محدودة[٢] في أيدي الحاكم، وتطلب طاعة مطلقة من رعاياه». ثم يحاول أن يعلل لماذا كانت الخلافة الإسلامية هكذا ـ كما يراها ـ استبداديـة، فينسب إلى الملكية الفـارسية التـأثير في الخـلافة الإسلامية بعد أن قضى العرب على الدولة الفارسية، فيقول[٣]: «وربما كان طابع الخلافة الإسلامية الاستبدادي من تراث الملكية الفارسية، التي حازت الجماعة المسلمة ممتلكاتها، لأن المجتمع العربي قبل الإسلام لم يعرف قط أي شكل من هذه النظم السياسية، ولم تتجانس مع عقيدة القرآن في تساوي جميع المؤمنين». ثم يحاول أن يستدل على ادعائه أن الخلافة الإسلامية تنزع إلى الاستبداد بأحاديث وردت عن الرسول صلى الله عليه وسلم، تبين أن طاعة الأمير من طاعة الرسول، وتأمر بالسمع والطاعة للأئمـة وإن ظلموا، ثم

(١) الخلافة للسير توماس أرنولد، ص ٢٤.
(٢) في الأصل الذي نقلت عنه كانت الجملة «تضع قوة محدودة في أيدي الحاكم»، ولكن معنى هذه العبارة لا يستقيم مع ما قبلها ومع ما بعدها إلا إذا كانت العبارة كما كتبتها: «تضع قوة غير محدودة في أيدي الحاكم».
(٣) نفس المصدر السابق، ص ٢٤.

يقول[1]: «وكأن هذه النظرية تدل على أن الله يعين السلطة الزمنية بكاملها وواجب الرعية الطاعة، سواء أكان الحكم عادلاً أو ظالماً لأن المسؤولية أمام الله، والرضا الوحيد الذي تستطيع أن تشعر به الرعية هو أن الله سيجازي الأمير الظالم على أعماله السيئة، مثلما يكافىء الأمير الصالح».

ويقول آخر هو الأستاذ مرجليوث: «أياً كان الحاكم الذي يستقر الرأي على الاعتراف به، فإن الرعايا المسلمين ليست لهم أية حقوق ضد رئيس الجماعة القائم». ثم يقول: «إن الحاكم ليس مسؤولاً أمام أحد». ويضرب مثلاً لذلك بأن الإمام إذا قتل أحد أفراد الرعية، فإنه ليس مسؤولاً عن جريمته[2].

ويقول الأستاذ ماكدونالد: «لا يمكن ــ على الإطلاق ــ أن يكون الإمام حاكماً دستورياً بالمعنى الذي نعرفه»[3].

ويقول الأستاد «موير»[4]: «المثال والنموذج للحكم الإسلامي هو الحاكم المستبد المطلق».

مناقشة أصحاب هذا الرأي:

هذه هي آراء بعض المستشرقين الذين يزعمون أن الحكم الإسلامي حكم استبدادي، ليس لآحاد الأمة ولا لجميعها رأي بجانب رأي رئيس الدولة.

ونحب أن نسأل بادىء ذي بدء الأستاذ أرنولد: إذا وجدت خلافة ــ كما يقول ــ لا تتفق مع تعاليم القرآن، فكيف يمكن لباحث منصف أن يسمي هذه الخلافة خلافة إسلامية؟ إن الظاهر أن الأستاذ أرنولد قد خفى عليه أن الخلافة التي ظهرت ملامحها الإسلامية الأصيلة في عهد الخلفاء الراشدين، غير

---

(١) الخلافة، لسير توماس أرنولد، ص ٢٥.

(٢) نقلاً عن النظريات السياسية الإسلامية، للدكتور محمد ضياء الدين الريس، ص ٣٠٠.

(٣) نفس المصدر السابق، ص ٣٠٠.

(٤) نفس المصدر السابق، ص ٣٢١.

الخلافة التي ظهرت بملامح الاستبداد والتسلط كما في عهد بني أمية وبني العباس وغيرهم.

إن الإنصاف يقتضي أن يقال: إن للقرآن أحكامه الواضحة التي توجب تساوي جميع الناس في جميع الحقوق، فإذا قامت خلافة تتفق مع هذه الأحكام التي جاء بها القرآن فهي التي تنطبق عليها الصفة الإسلامية، ولا يستطيع أي طاعن أن يطعنها حينئذٍ في سموها وكفالتها لجميع الناس التساوي في جميع الحقوق، وأما إذا لم تتفق هذه الخلافة مع أحكام القرآن، فإنه لا يصح القول بأن هذه الخلافة خلافة إسلامية. لأنه إذا كانت قد صادمت أحكام كتاب الله الذي هو دستور الدعوة الإسلامية، فهل يصح أن ينسب إلى الإسلام ما هو متصادم مع دستوره؟!

إن هؤلاء القوم يظنون أنه ما دام الشارع قد أمر بطاعة الأئمة، فإن للإمام أن يسير بأمور الدولة على هواه، ويصدر من الأوامر ما يتفق وأغراضه، ونسوا أن الإسلام فرض من الضمانات القوية ما يكون ـ إذا وجدت هذه الضمانات التي أمر بها الإسلام ـ مانعاً من أن يكون الإمام مستبداً سائراً في تصرفاته على طريق الهوى، وأهم هذه الضمانات:

أولاً: عدم الإتيان بأحد إلى الحكم إلا بتحقق شروط وصفات خاصة تجعله أقرب إلى أن يكون مثالاً طيباً يقوم على حراسة الدين، مصلحاً في سياسة الدنيا.

ثانياً: وجوب أن تكون في الأمة جماعة تختص بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، تراقب أعمال الحاكم والمحكومين، فإذا رأت ما اعوج من الأمور قامت وجوباً بالتنبيه على هذا الاعوجاج. وطالبت بإصلاحه. يقول الله سبحانه: ﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾[1]. وهذا فضلاً عن أن كل مسلم مطالب شرعاً بمحاولة أن يغير ما يراه منكراً،

---

(١) سورة آل عمران، آية ١٠٤.

فيقول الرسول صلى الله عليه وسلم: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان»[1]. ويقول صلى الله عليه وسلم[2]: «والذي نفسي بيده لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو ليوشكن الله تعالى يبعث عليكم عقاباً منه، ثم تدعونه فلا يستجاب لكم». ويقرر الرسول صلى الله عليه وسلم أن أفضل الجهاد نصح الإمام الظالم، فيقول[3]: «أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر».

فرئيس الدولة في الإسلام إذا حدثته نفسه بأن ينحرف عن الجادة فحوله العيون تراقبه، وترشده إلى طريق الحق، وإلا تكون قد ارتكبت خطأً عظيماً بتركها واجباً شدد الإسلام في طلبه.

فهذه الرقابة التي جعلها الإسلام للمسلمين على رؤسائهم إذا نفذت كما أمر الإسلام، فإنها تنبه إلى ما يمكن أن يرتكبه المنحرفون من جرائم، مما يكون في الأغلب مانعاً من تجرؤ الرؤساء على ارتكاب ما نهى الشارع عنه.

ثالثاً: تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة، هكذا قرر علماء الإسلام. فليس له أن يتصرف تصرفاً يعلم منافاته للمصلحة، فهو منزل من الرعية منزلة الولي من اليتيم[4] يجب عليه أن يعمل ما فيه مصلحته، وفرع العلماء على ذلك فروعاً كثيرة، منها مثلاً أن الإمام إذا قسم الزكاة على الأصناف المذكورة في آية الصدقات فإنه يحرم عليه التفضيل مع تساوي الحاجات.

ومنها أن الإمام الأعظم لا يجوز له أن ينصب إماماً للصلوات فاسقاً ــ وإن كانت الصلاة خلفه صحيحة ــ لأن الصلاة خلفه مكروهة، وولي الأمر مأمور بمراعاة المصلحة، ولا مصلحة في حمل الناس على فعل المكروه.

---

(١) حلية الأبرار وشعار الأخيار، للنووي، ج ٦ ص ٣٢٩.

(٢) نفس المصدر السابق، ج ٦ ص ٣٢٩.

(٣) الفتوحات الربانية على الأذكار النووية، لمحمد بن علان الصديقي، الجزء السادس ص ٣٣٦.

(٤) الأشباه والنظائر، للسيوطي، ص ١٣٤.

ومنها أن الإمام الأعظم إذا تخير في أسرى الحرب بين القتل، والرق، والمن والفداء، لم يكن له ذلك بالتشهي بل بالمصلحة، حتى إن الشارع أوجب على الإمام إذا لم يظهر له وجه المصلحة أن يحبسهم إلى أن يظهر.. إلخ.

رابعاً: إذا انحرف الإمام بالحكم عن طريق الحق، فسار على هواه في تسيير أمور الدولة، ولم يستمع إلى نصح الناصحين استحق العزل، فيجب على أهل الحل والعقد أن يعلنوا انعزاله عن الحكم إذا أمنوا وقوع الفتن، كما سبق أن بيناه.

وأما فيما يتصل بمسألة السمع والطاعة الواجبين للإمام، فإن الإسلام قد نظم هذه المسألة بالمبدأين الآتيين:

الأول: السمع والطاعة للأئمة إذا وافقت أوامرهم ونواهيهم أوامر الشارع ونواهيه، وحينئذٍ فلا جدال في أن طاعة الأئمة تكون من طاعة الله ورسوله وأن من يعصي الإمام فقد عصى الرسول، كما بيَّن ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ قال[1]: «من أطاعني فقد أطاع الله، ومن عصاني فقد عصى الله، ومن يطع الأمير فقد أطاعني، ومن عصى الأمير فقد عصاني»؛ لأن الإمام إذا أمر بما أمر به الرسول ونهى عما نهى عنه، فطاعته حينئذٍ من طاعة الرسول، وطاعة الرسول من طاعة الله.

الثاني: لا سمع ولا طاعة في معصية، كما نص على ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ يقول[2]: «السمع والطاعة حق ما لم يؤمر بمعصية، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة». يقول العلامة ابن القيم في مقام بيان تحريم قبول الآراء التي تعارضها النصوص، بعد أن ذكر قوله تعالى[3]: ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى

---

(١) صحيح البخاري، الجزء الرابع ص ٤٠.
(٢) نفس المصدر السابق، الجزء الرابع ص ٤٠.
(٣) سورة النساء، آية ٥٩.

الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا﴾ قال ابن القيم[1]: «فأمر تعالى بطاعته وطاعة رسوله، وأعاد الفعل إعلاماً بأن طاعة الرسول تجب استقلالاً من غير عرض ما أمر به على الكتاب، بل إذا أمر وجبت طاعته مطلقاً، سواء كان ما أمر به في الكتاب أو لم يكن فيه، فإنه أوتي الكتاب ومثله معه، ولم يأمر بطاعة أولي الأمر استقلالاً، بل حذف الفعل وجعل طاعتهم في ضمن طاعة الرسول إيذاناً بأنهم إنما يطاعون تبعاً لطاعة الرسول فمن أمر منهم بطاعة الرسول وجبت طاعته، ومن أمر بخلاف ما جاء به الرسول فلا سمع ولا طاعة، كما صح عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال: «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»، وقال «إنما الطاعة في المعروف»، وقال في ولاة الأمور: «من أمركم منهم بمعصية الله فلا سمع له ولا طاعة».

وأما قول الأستاذ أرنولد: «إن الملكية الفارسية قد أثرت في الخلافة الإسلامية وطبعتها بطابعها الاستبدادي على فرض تسليمه، فإن ذلك لا ينفي كون الخلافة الإسلامية بعيدة عن صفة الاستبداد لأنه لا يصح أن ينسب شيء إلى الإسلام إلا ما كان يتزيى بزيه، فإذا ما خلع هذا الزي، فمن الخطأ أن نعزو هذا الشيء إلى الإسلام، فإن الشورى قاعدة من القواعد التي يرتكز عليها الإسلام كما سبق بيانه، وكان الرسول صلى الله عليه وسلم مأموراً بمشاورة أصحابه، وسار على هذا المبدأ الخلفاء الراشدون من بعده، ومسؤولية الحكام أمر مقرر في النظام الإسلامي، كما أن العدل أحد الأسس التي تميز هذا النظام كما سبق أن وضحناه.

وعلى ذلك فإن الباحث الذي يريد أن تتضح له السمات التي تميز الخلافة الإسلامية لا بد أن ينظر إلى هذه الخلافة في أيام صفائها ونقائها من الشوائب التي علقت بها بعد عصر الخلفاء الراشدين، ولا يصح أن يتخير الباحث أي عصر يروقه، فيحكم على الخلافة الإسلامية بالسمات التي تميزها في هذا العصر الذي تخيره، وقد تكون هذه الخلافة في هذا العصر المختار بعيدة كل البعد عن

---

(1) إعلام الموقعين، ج ١ ص ٤٨، طبع شركة الطباعة الفنية المتحدة سنة ١٩٦٨م.

القواعد التي وضعها الإسلام بسلوك هؤلاء الخلفاء سلوكاً يتنافى مع هـذه القواعد.

فإذا وجد في عصر من العصور من الخلفاء من استبد برأيه، وأطلق لنفسه العنان في التسلط، أو فيما هو أكثر من ذلك، فليست هذه الخلافة الإسلامية، ولا تمت إلى الإسلام بسبب، وإنما هي رياسة على المسلمين، ليست ملتزمة في سياستها لهم بقانون الإسلام، ومسؤولية ذلك إنما تقع على المتسببين في انحراف الحكم عن الطريق الذي بينه الله ورسوله، ولا يمس ذلك الانحراف النظام الإسلامي بشيء من النقصان من قريب أو بعيد.

وكان يمكن أن يسلم ادعاء الأستاذ أرنولد لو أنه أتى بما يثبت أن الإسلام يؤيد الحكومة المستبدة، واستشهاده بالأحاديث الشريفة التي توجب السمع والطاعة لا يصح أن يكون برهاناً على ما يدعيه، وقد بيَّنَّا أن هذه الأحاديث تأمر بالسمع والطاعة في كل ما ليس بمعصية، وكونها أمرت بالصبر على ظلم الحكام لا يعطي الحق لأي باحث أن يدعي أنها ترضى بهذا الظلم، فقـد بينت النصوص الكثيرة مسؤولية هؤلاء الجبارين والعقاب الذي ينتظرهم كقول الحق سبحانه[1]: ﴿ولا تحسبن الله غافلاً عما يعمل الظالمون إنما يؤخرهم ليوم تشخص فيه الأبصار﴾ وكقوله سبحانه[2]: ﴿إنما السبيل على الذين يظلمون الناس ويبغون في الأرض بغير الحق أولئك لهم عذاب أليم﴾ وكقول الرسول صلى الله عليه وسلم[3]: «إنما الإمام جنة، يقاتل من ورائه، ويتقي به، فإن أمر بتقوى الله وعدل فإن له بذلك أجراً، وإن قال بغيره فإن عليه منه».

ومن ناحية أخرى فإن على الأمة ممثلة في أهل الحل والعقد، كما سبق بيانه، أن تعلن انعزال هذا الإمام إذا أمنوا وقوع الفتن، وأما إذا لم تؤمن الفتن فإن قيام الأمة بعزله مؤدٍ في الغالب إلى التشابك المسلح بين أنصار الإمام

---

(١) سورة إبراهيم، آية ٤٢.

(٢) سورة الشورى، آية ٤٢.

(٣) صحيح البخاري، ج ٤ ص ٤٠.

ومريدي خلعه وفي ذلك من الضرر البالغ الذي يصيب الأمة ما يفوق الضرر الحاصل من الإمام، وحينئذٍ فإنه ــ دفعاً لأشد الضررين ــ يصبر على جور هذا الجائر حتى تؤمن الفتن فيعلن انعزاله أهل الحل والعقد.

وأما ادعاء الأستاذ مرجليوث أن الرعايا المسلمين ليست لهم أية حقوق ضد رئيس الجماعة القائم، وأن الحاكم ليس مسؤولاً أمام أحد، وأنه إذا قتل أحد أفراد الأمة فلا يسأل عن جريمته، فردنا عليه بإحالته إلى المؤلفات الفقهية الإسلامية، وفيها سيجد أن الفقهاء الإسلاميين قد تكلموا عن جريان القصاص بين الولاة والرعية يقول ابن قدامة أحد فقهاء الحنابلة[1]: «ويجري القصاص بين الولاة والعمال وبين رعيتهم لعموم الآيات والأخبار، ولأن المؤمنين تتكافأ دماؤهم، ولا نعلم في هذا خلافاً، وثبت عن أبي بكر رضي الله عنه، أنه قال لرجل شكا إليه عاملاً أنه قطع يده ظلماً: لئن كنت صادقاً لأقيد بك منه، وثبت أن عمر رضي الله عنه كان يقيد من نفسه، وروى أبو داود قال: خطب عمر فقال: إني لم أبعث عمالي ليضربوا أبشاركم ولا ليأخذوا أموالكم، فمن فعل به ذلك فليرفعه إلي أقصه منه، فقال عمرو بن العاص: لو أن رجلاً أدب بعض رعيته نقصه منه؟ قال: أي والذي نفسي بيده أقصه، وقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقص من نفسه، ولأن المؤمنين تتكافأ دماؤهم، وهذان حران مسلمان ليس بينهما إيلاد، فيجري القصاص بينهما كسائر الرعية».

ويقول القرطبي[2]: «أجمع العلماء على أن على السلطان أن يقص من نفسه إن تعدى على أحد من الرعية، إذ هو واحد منهم، وإنما له مزية النظر لهم كالوصي والوكيل، وذلك لا يمنع القصاص، وليس بينه وبين العامة فرق في أحكام الله عزوجل لقوله جل ذكره: ﴿كتب عليكم القصاص في القتلى﴾.

ونجد العلماء لا يكتفون ببيان هذا، بل يبينون أيضاً أن الأئمة وغيرهم من الحكام يضمنون إذا اشتطوا في توقيع عقوبة ترك لهم الشارع تحديد مقدارها

---

(١) المغني، لابن قدامة، ج ٩ ص ٣٥٥، الطبعة الأولى، طبع مطبعة المنار.
(٢) تفسير القرطبي، ج ٧ طبع دار الشعب ص ٦٣٤.

وهي العقوبة التي تعرف في اصطلاح الفقهاء باسم التعزير، فنصوا مثلاً على أن الوالي إذا أراد أن يعزر، وأدى هذا التعزير بعد وقوعه منه إلى موت الذي عزره، إن كان قد ضربه بضرب يقتل غالباً فعليه القصاص، وإن كان ضربه بضرب لا يقتل غالباً فعليه دية القتل شبه العمد، قالوا: «لأن التعزير مشروط بسلامة العاقبة، إذ المقصود التأديب لا الهلاك، فإذا حصل به هلاك تبين أنه جاوز الحد المشروع»[1].

إننا لم نسمع أن أحد فقهاء الإسلام ادعى أن رئيس الدولة يعفى من العقوبة إذا هو ارتكب جريمة قتل، ومع أن بعض الفقهاء قد نفى إمكان إنزال العقاب برئيس الدولة إذا هو ارتكب ما يوجب حداً كشرب الخمر مثلاً، إلا أننا لم نجد من الفقهاء ــ كما قلنا ــ من يقول بإعفائه من القصاص إذا هو ارتكب ما يوجبه، وفي الواقع فإننا نجد هذا البعض من الفقهاء الذين شككوا في إمكان إنزال العقاب برئيس الدولة في حال ارتكابه ما يوجب الحد، يعتمدون في ذلك على شبهة واهية، هي التفرقة بين الحدود ــ وهي حقوق الله ــ وحقوق العباد كالقصاص والأموال، فقالوا: إن الحدود حق الله تعالى، وأمر إقامة هذه الحدود موكول إلى رئيس الدولة، ولا يمكنه أن يقيم الحد على نفسه، بخلاف حقوق العباد، فإنه يستوفيها ولي الحق، إما بتمكينه، أو بالاستعانة بمنعة المسلمين[2].

وهذه شبهة واهية كما قلنا، لأننا نقول: إذا كانت منعة المسلمين تساعد في حقوق العباد على أن يستوفي ولي الحق حقه من رئيس الدولة، أفلا تكون هذه المنعة مؤدية إلى عزل الرئيس الذي ارتكب ما يوجب الحد، وإنزال العقوبة به بواسطة الرئيس الجديد؟ وبخاصة وأن كل مسلم عليه واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؟

---

(١) مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، ج ٤ ص ١٩٩.

(٢) انظر: رأي الحنفية في تفرقتهم بين الحدود وحقوق العباد وفي أن الإمام يعاقب على حقوق العباد دون حقوق الله في: الهداية شرح بداية المبتدي، لأبي الحسن علي بن أبي بكر بن عبدالجليل الرشداني الموغيناني، ج ٢ ص ١٠٥؛ وشرح فتح القدير، للكمال بن الهمام على الهداية، ج ٤ ص ١٦٠ و ١٦١.

وعلى الرغم من أن هذا البعض من الفقهاء قد حاول كما قلنا التشكيك في إمكان إنزال العقاب برئيس الدولة إذا هو ارتكب ما يوجب الحد، إلا أننا لم نر أحداً من الفقهاء ادعى كما يدعي الأستاذ مرجليوث أن رئيس الدولة يعفى من القصاص إذا هو ارتكب ما يوجبه.

إن رئيس الدولة في الإسلام ليس إلا فرداً عادياً كسائر أفراد المسلمين في وجوب خضوعه وانقياده المطلق لسلطان الأحكام الإسلامية، تحكمه قواعد القانون الإسلامي كما تحكمهم، فإذا حاد عن الجادة استحق العقوبة كما يستحقها أدنى المسلمين، يقول أحد فقهاء الإسلام وهو العلامة ابن حزم[1]: «إن الإمام تجب طاعته ما قادنا بكتاب الله وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، الذي أمر الكتاب باتباعها، فإن زاغ عن شيء منها منع من ذلك، وأقيم عليه الحد والحق، فإن لم يؤمن أذاه إلا بخلعه خلع وولي غيره» ويقول أيضاً في موقع آخر[2]: «والواجب إن وقع شيء من الجور ــ وإن قل ــ أن يكلم الإمام في ذلك، ويمنع منه، فإن امتنع وراجع الحق، وأذعن للقود من البشرة، أو من الأعضاء ولإقامة حد الزنا والقذف والخمر عليه فلا سبيل إلى خلعه، وهو إمام كما كان لا يحل خلعه، فإن امتنع من إنفاذ شيء من هذه الواجبات عليه، ولم يراجع وجب خلعه وإقامة غيره ممن يقوم بالحق لقوله تعالى: ﴿وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان﴾ ولا يجوز تضييع شيء من واجبات الشرائع».

وليرجع الأستاذ مرجليوث وأمثاله إلى كتب الحديث، والسيرة، والتاريخ، ليعلموا أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يكن إلا كواحد من أفراد المسلمين، وأن هناك من رؤساء الدولة في الإسلام ــ تمشياً مع مبادىء الإسلام ــ من طلب من الرعية أن تقومه إذا حاد عن طريق الحق، وأن منهم كذلك من سمع أحد أفراد رعيته يقول له: لو رأينا فيك اعوجاجاً لقومناه بسيوفنا، فيقول رئيس

---

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج ٤ ص ١١٢.

(٢) نفس المصدر السابق، ج ٤ ص ٢٧٥ و ١٧٦.

الدولة: الحمد لله الذي جعل في أمة محمد من يقوّم أمير المؤمنين بسيفه، وهذا قليل من كثير مبثوث في كتب السيرة والتاريخ، ويكفي المتشككين في هذا أن يعوا ما قاله الرسول الأعظم صلى الله عليه وسلم للناس حين استشعر فراق الدنيا[1]: «إنه قد دنا مني حقوق من بين أظهركم، وإنما أنا بشر، فأيما رجل قد أصبت من عرضه شيئاً فهذا عرضي فليقتص، وأيما رجل كنت أصبت من بشره شيئاً فهذا بشري فليقتص، وأيما رجل كنت أصبت من ماله شيئاً فهذا مالي فليأخذ.. واعلموا أن أولاكم بي رجل كان له من ذلك شيء فأخذه أو حللني، فلقيت ربي وأنا محلل لي، ولا يقولن رجل إني أخاف العداوة والشحناء من رسول الله فإنهما ليستا من طبيعتي ولا من خلقي».

وقد روى النسائي[2] عن أبي سعيد الخدري قال: «بينا رسول الله صلى الله عليه وسلم يقسم شيئاً إذا أكب رجل، فطعنه رسول الله صلى الله عليه وسلم بعرجون كان معه، فصاح الرجل، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: «تعال فاستقد» قال: بل عفوت يا رسول الله».

وبهذا يتبين أن النظام الإسلامي ليس نظاماً استبدادياً كما يدعي البعض من المستشرقين وليس الحاكم في الإسلام صاحب سلطة مطلقة، وأنه إذا حدث ووجد مثل هذا النظام الاستبدادي، ومثل هذا الحاكم فلا يمت إلى الإسلام بأوهى صلة.

هل نظام الرياسة الإسلامية نظام ديمقراطي؟

وإلى ضد ما يذهب إليه من ذكرنا من المستشرقين يذهب الكثيرون من الباحثين في العصر الحديث وبخاصة في البلاد الإسلامية، فيقولون: إن النظام الإسلامي والديمقراطية متشابهان أو متطابقان.

وربما يستندون في رأيهم هذا إلى أن الأمة هي التي تختار الإمام بالمبايعة

---

(١) نقلاً عن المنتقى في تاريخ التشريع الإسلامي، للشيخ محمد أنيس عبادة، ص ١٧.
(٢) نقلاً عن الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي، ج ٧ ص ٦٣٤ طبع دار الشعب.

الصحيحة الحرة، وأن الإمام مسؤول عن أعماله أمامهـا، وأن أهم ما في الديمقراطية من مبادىء متحقق في النظام الإسلامي، فإذا أريد بالديمقراطية حكم الشعب بواسطة الشعب من أجل الشعب، فإن هذا المعنى متحقق بصورة كاملة في جانب النظام الإسلامي، وإذا أريد بها أنها النظام الذي تتحقق فيه المساواة أمام القانون، وحرية الفكر والعقيدة، والعدالة الاجتماعية، فلا شك أن كل هذه المبادىء متحققة في النظام الإسلامي[1].

رأينا في دعوى أنه نظام ديمقراطي :

والواقع أن محاسن الديمقراطية وإن كانت متحققة في النظام الإسلامي إلا أن النظامين مختلفان في عدة أمور:

أولاً: نجد أن المراد بالأمة في النظام الديمقراطي جماعة من الناس مستقرة على بقعة معينة من الأرض تجمع بين أفرادها الرغبة المشتركة في العيش معاً[2]، ومن بين العوامل التي تساعد على تكوين الأمة في هذا النظام وحدة الجنس ووحدة اللغة، بل إن وحدة اللغة كما يقرر المؤرخ الانجليزي «موير» تعد في العصر الحديث أهم العوامل التي تعمل على تكوين الأمة[3]، وأما في النظام الإسلامي فمفهوم الأمة غير هذا المفهوم، لأنه لا اعتبار للمكـان ولا للغة ولا للجنس، وإنما الإسلام بعالميته ينظر إلى الأمة نظرة أرحب من النظرة التي تنظر إلى تلك الأمور، إذ إن العقيدة الإسلامية هي الرابطة التي تربط بين أفراد الأمة الإسلامية، دون نظر إلى الجنس أو اللغة أو الأرض التي يعيش عليها معتنقو هذه العقيدة، فالمسلمون قاطبة مهما تعددت ألسنتهم وأجناسهم والأرض التي يعيشون عليها أفراد أمة واحدة، هي الأمة الإسلامية، لأن رسول الإسلام محمداً صلى الله عليه وسلم لم يرسل إلى قوم دون قوم، وإنما أرسل إلى الناس كافة،

---

(١) النظريات السياسية الإسلامية، للدكتور محمد ضياء الدين الريس، ص ٣٣٣ و ٣٣٤.

(٢) النظم السياسية، للدكتور ثروت بدوي، ج ١ ص ٣٣؛ ومبادىء نظام الحكم في الإسلام، للدكتور عبدالحميد متولي، ص ٤٨٩.

(٣) مبادىء نظام الحكم في الإسلام، للدكتور عبدالحميد متولي، ص ٤٨٩.

يقول الحق سبحانه: ﴿وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيرا﴾(١)، كما يقول سبحانه: ﴿قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعا﴾(٢) ويقول جل جلاله: ﴿وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين﴾(٣).

ثانياً: النظام الديمقراطي سواء ما كان منه في عهد الإغريق أو الذي يوجد الآن في العصر الحديث لا يسعى إلا إلى تحقيق أهداف دنيوية مادية، كرفع مستوى الشعب اقتصادياً أو عسكرياً، وليس من أهدافه تحقيق أغراض روحية، بينما نجد أن النظام الإسلامي بقدر ما يولي هذه النواحي المادية اهتمامه فإنه يولي الناحية الدينية هذا الاهتمام، بل المصالح الدينية هي الأصل فيه، وهي التي يطلب تحققها أولاً، ويجيء تبعاً لها مصالح الناس الدنيوية.

ثالثاً: الشعب في ظل النظام الديمقراطي سواء أريد بالشعب طبقة المواطنين الأحرار كما كان يحدث عند اليونان القدماء، أو أريد به كل المواطنين الذين بلغوا رشدهم سواء أكانوا رجالاً أم نساء كما هو المراد في العصر الذي نعيش فيه، نقول إن الشعب في ظل النظام الديمقراطي له السيادة الكاملة، فبرأيه توضع القوانين وتغير، فكل قانون يرفضه عقل الشعب فباستطاعته إلغاؤه وسن ما يتلاقى مع أهدافه وأمانيه، وهذا ما يفتقد في النظام الإسلامي، إذ إن السيادة كما بينا هي لله سبحانه، ولا تستطيع جماهير الشعب بمعنى أنه لا يجوز لها أن تضع من القوانين إلا ما كان متفقاً مع القانون الإسلامي الذي بينه الله سبحانه في كتابه وعلى لسان نبيه صلى الله عليه وسلم(٤).

فهذه الأمور التي بيناها والتي يخالف فيها الإسلام النظام الديمقراطي تجعل من غير المستطاع أن يوصف النظام الإسلامي بالديمقراطية، إذ بينهما من وجوه الخلاف ما بيَّناه.

---

(١) سورة سبأ، الآية ٢٨.

(٢) سورة الأعراف، آية ١٥٨.

(٣) سورة الأنبياء، آية ١٠٧.

(٤) انظر: النظريات السياسية الإسلامية، للدكتور محمد ضياء الدين الريس، ص ٣٣٧ و ٣٣٩.

وعلى هذا فإننا نستطيع القول بأن النظام الإسلامي وإن تحققت فيه محاسن النظام الديمقراطي إلا أنه ليس هو، فلا يصح أن يوضع تحت عنوان الديمقراطية.

هل نظام الرياسة الإسلامية نظام ثيوقراطي؟

وبجانب هذين الرأيين السابقين، وهما الرأي القائل بأن النظام الإسلامي نظام استبدادي، والرأي القائل بأنه نظام ديمقراطي، نرى أيضاً بعض الباحثين من المستشرقين يرون أن النظام الإسلامي نظام ثيوقراطي[1] وهو النظام الذي يدعي فيه الحاكم الأعلى استمداد سلطاته من الله تعالى، ويجب لهذا أن تخضع له الأمة خضوعاً مطلقاً، ولا يكون مسؤولاً أمامها بل هو مسؤول أمام الله الذي اصطفاه من دون الناس لأمر الرياسة.

وكان هذا النظام موجوداً في أوروبا في القرنين السابع عشر والثامن عشر وتمسك الحكام بالفكرة التي يرتكز عليها هذا النظام مدافعين عنها، لأنها تبرر سلطانهم المطلق، ولا تعطي لأحد أفراد الرعية الحق في محاسبتهم، ومن أمثلة هذا النظام ما كان سائداً في فرنسا أيام لويس الرابع عشر ولويس الخامس عشر، ومما أثر عن الأول قوله: «إن سلطة الملوك مستمدة من تفويض الخالق، فالله مصدرها وليس الشعب وهم مسؤولون أمام الله وحده عن كيفية استخدامها»، وقد أصدر الثاني قانوناً سنة سبعين وسبعمائة وألف جاء في مقدمته: «إننا لم نتلق التاج ـ إلا من الله فسلطة سن القوانين من اختصاصنا وحدنا لا يشاركنا في ذلك أحد، ولا نخضع في عملنا لأحد»[2].

رأينا في دعوى أنه نظام ثيوقراطي:

وواضح أن دعوى أن النظام الإسلامي نظام ثيوقراطي لا تقل عن الدعويين السابقتين بعداً عن حقيقة النظام الإسلامي، فمن البديهي أن هذا

---

(١) النظريات السياسية الإسلامية، للدكتور محمد ضياء الدين الريس، ص ٣٢١.

(٢) نظام الحكم في الإسلام، للدكتور محمد يوسف، ص ١٣٩؛ والمبادىء والنظم، للدكتور محمد كامل ليلة، ص ٢٥٢ ـ ٢٥٣.

النظام لا يعرفه الإسلام، فليس في الإسلام حاكم يضع نفسه أو يضعه الناس بمنأى عن المراقبة من أفراد الشعب، ومحاسبتهم إياه، وهذا هو أبو بكر الصديق أول خليفة في الإسلام يطلب من أفراد الأمة مراقبة أعماله، وإعانته إذا أحسن في هذه الأعمال وتقويمه إذا أساء، وهذا هو عمر ثاني الخلفاء الراشدين يقول عندما قال له أحد أفراد الشعب، اتق الله يا عمر، فيقول له آخر: «أتقول لأمير المؤمنين اتق الله! فيقول عمر: دعه فليقلها، فلا خير فيكم إن لم تقولوها ولا خير فينا إن لم نسمعها، بل ثمة ما هو أسمى من هذا وأجلّ، فهذا رسول الله صلى الله عليه وسلم المبشر بالشريعة وقدوة المسلمين حكاماً كانوا أو محكومين، يشاور الناس ويخضع لآرائهم فيما لم ينزل عليه وحي بشأنه، ويطلب من أفراد المسلمين أن يستقيدوا منه إذا كان لواحد منهم حق لديه.

فالنظام الإسلامي والثيوقراطية متضادان لا يجتمعان، إذ بينما نرى النظام الثيوقراطي يرفض تقويم الشعب للحكام، فلا يعطيهم حق مراقبتهم ومحاسبتهم، نرى النظام الإسلامي يحض أفراد الشعب على مراقبتهم ونصحهم بل يجعل محاولة إصلاحهم وتعريفهم بأخطائهم واجباً يثاب المرءعلى أدائه ويعاقب على تركه، ويعطي الأمة حق عزل الرئيس إذا أخل بالواجبات الملقاة على عاتقه.

هل هو نظام عربي؟ أو عربي إسلامي؟

وبجانب هذه الآراء التي مر ذكرها نرى بعض الباحثين يصف النظام الإسلامي بأنه نظام عربي، والبعض الآخر يصفه بأنه عربي إسلامي، فيقول سير توماس أرنولد[1]: «بين أيدينا في هذه الحادثة (أي حادثة بيعة المسلمين لأبي بكر في السقيفة وفي المسجد في اليوم التالي) مثال لعادة عربية قديمة، ينتقل بحسبها منصب رئاسة القبيلة عندما يموت شيخها إلى من كان يتمتع من القبيلة بأعظم النفوذ». ويقول الدكتور طه حسين في بحثه عن طبيعة الحكومة التي حكمت المسلمين منذ أن هاجر محمد صلى الله عليه وسلم إلى المدينة، إلى أن ولي

(١) الخلافة، لسير توماس أرنولد، ص ٨.

المسلمين عثمان رضي الله عنه يقول مبيناً رأيه[1]: «لم يكن نظام الحكم الإسلامي في ذلك العهد إذاً نظام حكم مطلق، ولا نظاماً ديمقراطياً على نحو ما عرف اليونان، ولا نظاماً ملكياً، أو جمهورياً، أو قيصرياً مقيداً على نحو ما عرف الرومان، إنما كان نظاماً عربياً خالصاً، بيَّن الإسلام له حدوده العامة من جهة، وحاول المسلمون أن يملأوا هذه الحدود من جهة أخرى ثم يقول: «فهو لم يكن ملكاً، ولم يكن يؤذي النبي وصاحبيه شيء كما كان يؤذيهم أن يظن بهم الملك، وهو لم يكن جمهورياً، فلم نعرف في نظم الجمهورية نظاماً يتيح للرئيس المنتخب أن يرقى إلى الحكم فلا ينزله عنه إلا الموت، ولم يكن قيصرياً بالمعنى الذي عرفه الرومان، فلم يكن الجيش هو الذي يختار الخلفاء، فهو إذن نظام عربي إسلامي خالص، لم يسبق العرب إليه ثم لم يقلدوا بعد ذلك فيه».

والذي نراه أن وصفه بأنه نظام عربي بعيد عن الحقيقة، لأنه لو كان عربياً لتدخلت العصبية في اختيار الأربعة الراشدين، كما هي عادتهم التي درجوا عليها في اختيارهم رؤساءهم قبل الإسلام، وهو ما لم يحدث، صحيح أن العصبية حاولت عند اختيار الخليفة الأول أن تسير الأمور كما تهوى، ولكن ما كانت تصبو إليه لم يتحقق، فقد اعترض أبو سفيان على اختيار أبي بكر بأن بني تيم ــ وهم قوم أبي بكر ــ ضعاف الشأن، وأقبل عندما اجتمع المسلمون على بيعة أبي بكر وهو يقول[2]: «إن لأرى عجاجة لا يطفئها إلا دم، يا آل عبدمناف، فيم أبو بكر من أموركم، أين المستضعفان؟ أين الأذلان علي والعباس؟ ما بال هذا الأمر في أقل حي من قريش؟» وحاول ــ بجانب ذلك ــ بعض الأنصار يتزعمهم سعد بن عبادة والحباب بن المنذر أن تكون الرياسة لسعد، لما له من علو الشأن في قومه، وتوافر العناصر التي كانوا ينظرون إليها عند اختيارهم زعماءهم فيه قبل أن يجيء الإسلام ويحدد عناصر أخرى للقيادة غايرت ما ألفوه من هذه العناصر، ولكن في النهاية سلم الذين حاولوا هذه

---

(١) الفتنة الكبرى، الجزء الأول عثمان ص ٣١ ــ ٣٢.
(٢) الكامل، لابن الأثير، الجزء الثاني ص ١٥٧.

المحاولة بالمعاني الجديدة التي يختار الخليفة على أساسها، فلو كانت الأعراف التي كانت تحكم العرب قبل الإسلام في اختيارهم زعماءهم هي التي سيرتهم في اختيار الخليفة الأول لكانت العصبية هي مدار اختيارهم الخليفة وهو ما لم يحدث.

ومن الغريب أن الدكتور طه حسين يقول: «إن الإسلام بيَّن لهذا النظام حدوده العامة، وحاول المسلمون ملء ما بين هذه الحدود» وهذا القول منه مؤد إلى أنه نظام إسلامي لا عربي، لأنه إذا كانت الحدود إسلامية، وما بين هذه الحدود كذلك، فليس معنا عندئذٍ إلا الإسلام يرسم الحدود وما بين هذه الحدود. فأين هو إذن المؤثر العربي بعد كل ذلك، وهل الصورة تحتاج إلى شيء آخر غير الحدود وما بينها؟

هو نظام إسلامي فقط؟

وبعد، فإذا كانت كل الأوصاف السابقة لا يصح إطلاقها على هذا النظام الذي قام بعد انتقال الرسول صلى الله عليه وسلم إلى الرفيق الأعلى، فما هو إذاً الوصف الذي يمكن أن يطلق على هذا الطراز من نظم الحكم؟ إن الإجابة عن هذا السؤال لا يمكن في رأينا ــ بعد البحوث التي تقدمت ــ إلا أن تكون بعزوه إلى الإسلام فقط، فنقول: إنه نظام إسلامي، لأن الإسلام هو الذي رسم نهجه، ووضح سمته، وألزم البشر ــ كل البشر ــ بتطبيقه والخضوع له، أقامه المسلمون في الخلافة الراشدة، فعرفت البشرية أسمى نظام من نظم الحكم قاطبة، ولا غرو، فكما أن رسالة محمد صلى الله عليه وسلم هي أكمل الرسالات، فكذلك الإمامة بعده، لأن شريعته منهلها، ولأنها نيابة عنه صلى الله عليه وسلم في حراسة الدين وسياسة الدنيا، وكفاها ذلك سمواً وجلالاً.

□ □ □

الخاتمة

والآن، وبعد أن تعرضنا فيما سلف للكلام عن رياسة الدولة الإسلامية أو الإمامة العظمى، فإنه تتبين لنا الأمور الآتية:

١ ــ إن الشريعة الإسلامية أوجبت على الأمة نصب رئيس أعلى لها ينوب عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في أمرين هامين:

أولهما: الذب عن الدين الذي جاء به محمد صلى الله عليه وسلم من كل ما يسيء إليه، سواء في هذا ما يتعلق بالعقيدة، أو بالأحكام الفرعية.

ثانيهما: استفراغ الطاقة في تحقيق مصالح الأمة الدنيوية التي لا تتصادم مع القانون الإسلامي.

٢ ــ إن مذهب الوجوب الشرعي على الأمة في كل حال، أي سواء أكانت حال أمن، أم حال وقوع الفتن والاضطرابات، هو مذهب الجمهور الأعظم من علماء الأمة الإسلامية، ولم يخالف في هذا إلا قلة شاذة، هي النجدات إحدى فرق الخوارج، وبعض الأفراد، وهؤلاء جميعاً ندوا بآرائهم عما يراه سائر علماء الأمة.

وقد فهم مذهب أبي بكر عبدالرحمن بن كيسان الأصم من علماء المعتزلة على غير ما ينبغي، فعده معظم العلماء الذين تعرضوا للكتابة في مباحث الإمامة العظمى من القائلين بعدم وجوب نصب الرئيس مطلقاً، أي في

حال الأمن وحال الفتنة والاضطراب، وبعضهم عزا إليه رأياً يقول بوجوب نصب الرئيس حال الفتن، وعدم وجوب نصبه حال ظهور الأمن، ولكن ما نقل عنه من أقواله مؤد إلى وقوفه مع الجماهير العظمى من علماء الأمة القائلين بوجوب نصب الرئيس في كل حال.

٣ ـ إن هذا الوجوب وجوب كفائي، وهو متوجه إلى أهل الحل والعقد في الأمة، باعتبار أنهم المثلون للأمة النائبون عنها في هذه المهمة الخطيرة، فهم المكلفون بالقيام بهذا الواجب، فإذا قام بعضهم بأدائه فقد سقط هذا الواجب عن جميع أهل الحل والعقد، وأما إذا قصروا جميعاً في القيام به، فقد ارتكبوا بذلك وزراً، ولا يزر غيرهم من سائر أفراد الأمة الذين لا يعتبرون من أهل الحل والعقد.

٤ ـ وإذا كان علماء الإسلام يشترطون أن يكون القائمون باختيار الرئيس هم جماعة خاصة توكل إليها وحدها هذه المهمة، فإن العلماء بهذا يكونون راسمين نهجاً مثالياً طامحاً لا ترقى إليه النظم الوضعية التي تنادي بإعطاء حق اختيار الرئيس لسائر أفراد الأمة، الذين قد يكون فيهم من لا يستطيع أن يفرق بين الصالح لتولي رياسة الأمة الإسلامية، وغير الصالح لها.

٥ ـ إن علماء الإسلام قد اشترطوا شروطاً لا بد من توفرها فيمن يتولى رياسة الأمة، وذلك لأن أهمية هذا المنصب توجب أن يكون شاغله مستوفياً لصفات خاصة، تجعله أقرب إلى أن يقوم القيام الحسن، بما هو موكول إليه من مهام جسيمة، وقد ورد نص صريح في أحد هذه الشروط، وقام الإجماع عليه، وهو شرط القرشية، وهو شرط تفضيلي، وما عدا هذا الشرط فقد قال العلماء به بناء على أن هذا المنصب يقتضي اشتراطه.

٦ ـ إن العلماء مع كونهم قد اختلفوا فيما هو الطريق الذي يمكن أن تنعقد به الرياسة، إلا أنهم قد أجمعوا على أن رياسة الأمة لا تورث، ومع أنهم أيضاً قد اختلفوا في الطريق الذي تنعقد به الرياسة، إلا أنه تبين من دراستنا لرياسة الدولة الإسلامية أو الإمامة العظمى، أن طريق انعقادها الوحيد

هو مبايعة الأمة الممثلة في أهل الحل والعقد، وهو الطريق الذي ثبتت به خلافة الراشدين أبي بكر، وعمر، وعثمان، وعلي، رضي الله عنهم جميعاً.

وإذا كان الطريق الوحيد إلى انعقاد الرياسة هو مبايعة الأمة الممثلة في أهل الحل والعقد، فإن هذا لا يتعارض مع كون القهر مؤدياً إلى انعقادها أيضاً، وذلك لأن حال القهر هذه حال ضرورة، يباح فيها ما لا يباح في غيرها، فرياسة القهر وإن كانت لم تأت عن طريق أهل الحل والعقد، إلا أن القول بعدم انعقادها مؤد إلى حدوث أضرار للأمة يجب أن تكون بمنأى عنها.

٧ ـ إن رئيس الأمة في الإسلام عليه من الواجبات ما يجعله راعياً للأمة ووكيلاً لها، وليس له من الحقوق ما يجعله بمنأى عن الرقابة الشعبية.

٨ ـ إن صاحب السيادة في الدولة الإسلامية ليس هو الأمة، كما تقول النظم الوضعية، بل هو الحق سبحانه وتعالى، وليس للأمة إلا القيام بالرقابة على تنفيذ قانون الله، ولا يجوز لها أن تضع أحكاماً إلا بحسب ما تبيحه شريعة الله.

٩ ـ إن بقاء الرئيس الأعلى في منصبه منوط بصلاحيته لتولي قيادة أمة مسلمة، فإذا فقد هذه الصلاحية فللأمة ممثلة في أهل الحل والعقد أن تعلن عزله عن منصبه إذا أمنت وقوع الفتن والاضطرابات.

وإذا كان لها حق عزله سلمياً إذا أمنت وقوع الفتن فلا يجوز لها إقصاؤه عن الحكم بقوة السلاح، لما قد يكون في ذلك من الأضرار البالغة التي يمكن أن تصيب الأمة، كما لا يجوز لها تنحيته عن الحكم إذا لم يحد عن الجادة.

١٠ ـ إن نظام الإمامة العظمى، أو الخلافة، أو إمارة المؤمنين، أو رياسة الدولة الإسلامية، ليس نظاماً كنظم الحكم التي عرفتها البشرية، وإنما هو نمط خاص، له سماته الخاصة، لا ينطبق عليه وصف من الأوصاف المعهودة لنظم الحكم الوضعية.

وختاماً؛ فإنني أرجو أن تكون رعاية الله تعالى قد حاطتني فيما تناولت من هذا البحث، وأبتهل إلى المولى عزوجل أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم.

والحمد لله أولاً وأخيراً، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

دكتور محمد رأفت عثمان

ثبت المصادر

(١) القرآن الكريم.

(أ)

(٢) الإبانة عن أصول الديانة. للشيخ أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري المتوفى سنة ٢٣٠هـ. الطبعة الأولى بمطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية بالهند بحيدر آباد الدكن.

(٣) ابن حزم. حياته وعصره وآراؤه وفقهه. للشيخ محمد أبي زهرة. الطبعة الثانية. مطبعة مخيمر.

(٤) إتمام الوفاء في سيرة الخلفاء. الشيخ محمد الخضري. الطبعة التاسعة ١٣٨٣هـ بمطبعة الاستقامة بالقاهرة.

(٥) الأحكام السلطانية. لأبي الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي المعروف بالماوردي. المتوفى سنة ٤٥٠هـ. طبع بمطبعة الوطن سنة ١٢٩٧هـ.

(٦) الأحكام السلطانية. للقاضي أبي يعلي محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن أحمد بن الفراءالبغدادي الحنبلي. المتوفى سنة ٤٥٨هـ. طبع بمطبعة الحلبي بمصر سنة ١٣٥٧هـ.

(٧) أحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية للدكتور حامد سلطان.

(٨) إحياء علوم الدين. لحجة الإسلام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي. طبع دار الشعب سنة ١٩٦٩م.

(٩) أدب الدنيا والدين. لأبي الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي المعروف بالماوردي. المتوفى سنة ٤٥٠هـ. طبع مصطفى البابي الحلبي سنة ١٣١٨هـ.

(١٠) الأربعين في أصول الدين. لفخر الدين محمد بن عمر الرازي. المتوفى سنة ٦٠٦هـ. الطبعة الأولى. مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية ببلدة حيدر آباد الدكن ١٣٥٣هـ.

(١١) إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري للقسطلاني. الطبعة الخامسة بدار الطباعة.

(١٢) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد. لإمام الحرمين أبي المعالي عبدالملك بن عبدالله بن يوسف الجويني (٤١٩ ــ ٤٧٨هـ). تحقيق الدكتور محمد يوسف موسى وعلي عبدالمنعم عبدالحميد. مطبعة السعادة بمصر.
(١٣) الإسلام وأصول الحكم. للأستاذ علي عبدالرزاق. الطبعة الثالثة بمطبعة مصر سنة ١٣٤٤هـ.
(١٤) الإسلام وأوضاعنا السياسية. للأستاذ عبدالقادر عودة. طبع دار الكتاب العربي.
(١٥) الإسلام والحضارة العربية. للأستاذ محمد كردعلي. الطبعة الثانية بمطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٥٠.
(١٦) الإسلام والنصرانية. للإمام الشيخ محمد عبده.
(١٧) الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية. لجلال الدين عبدالرحمن السيوطي. المتوفي سنة ٩١١هـ مطبعة الحلبي بمصر.
(١٨) أصل الشيعة وأصولها. للسيد محمد الحسين آل كاشف الغطاء طبع المطبعة العربية بالقاهرة سنة ١٩٥٨م.
(١٩) أصول الدين. لأبي منصور عبدالقاهر بن طاهر التميمي البغدادي المتوفي سنة ٤٢٩هـ. الطبعة الأولى سنة ١٣٤٦هـ بمطبعة الدولة باستانبول.
(٢٠) أصول الدين. لأبي اليسر محمد بن محمد بن عبدالكريم البزدوي. حققه وقدم له الدكتور هانز بيتر لنس. ومطبعة عيسى البابي الحلبي.
(٢١) أصول الفقه الإسلامي، للأستاذ زكي الدين شعبان.
(٢٢) أصول السرخسي، لأبي بكر محمد بن أحمد أبي سهل السرخسي.
(٢٣) الأعلام، لخيرالدين الزركلي. الطبعة الثانية.
(٢٤) أعلام الإسماعيلية. للأستاذ مصطفى غالب. طبع دار اليقظة العربية ببيروت سنة ١٩٦٤م.
(٢٥) إعلام الموقعين عن رب العالمين. لشمس الدين أبي عبدالله محمد بن أبي بكر المعروف بابن قيم الجوزية. المتوفي سنة ٧٠١هـ مطبعة فرج الله زكي الكردي بمصر.
(٢٦) الاقتصاد في الاعتقاد. لحجة الإسلام أبي حامد محمد بن الغزالي مطبعة حجازي بالقاهرة.
(٢٧) إكليل الكرامة في تبيان مقاصد الإمامة. لأبي الطيب محمد بن علي بن حسن المعروف بصديق حسن خان. المولود سنة ١٢٤٨هـ والمتوفي سنة ١٣٠٧هـ طبع المطبعة الصديقي في بلدة بهوبال بالهند.
(٢٨) الأم. للإمام أبي عبدالله محمد بن إدريس الشافعي، برواية الربيع بن سليمان المرادي منه. الطبعة الأولى بالمطبعة الأميرية سنة ١٣٢١هـ.

(٢٩) الإمامة والسياسة. لأبي محمد عبدالله بن مسلم بن قتيبة الدينوري المولود سنة ٢١٣هـ والمتوفى سنة ٢٧٦هـ. مطبعة مصطفى الحلبي.

(٣٠) الإمام زيد، حياته وعصره وآراؤه وفقهه. للشيخ محمد أبي زهرة طبع بمطبعة مخيمر.

(٣١) الامبراطورية الإسلامية والأماكن المقدسة. للدكتور محمد حسين هيكل طبع دار الهلال.

(٣٢) الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به. لأبي بكر ابن الطيب الباقلاني البصري. المتوفى سنة ٤٠٣هـ تعليق وتقديم محمد زاهر بن الحسن الكوثري الطبعة الثانية بمطبعة السنة المحمدية.

(ب)

(٣٣) البحر الزخار لمذاهب علماء الأمصار. لأحمد بن يحيى بن المرتضى المتوفى سنة ٨٤٠هـ مطبعة السنة المحمدية.

(٣٤) البداية والنهاية. لعماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير المتوفى سنة ٧٧٤هـ. الطبعة الأولى سنة ١٩٣٢م بمطبعة السعادة.

(ت)

(٣٥) تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي. للدكتور حسن إبراهيم حسن. الطبعة السابعة سنة ١٩٦٤ بمطبعة السنة المحمدية.

(٣٦) التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية. للدكتور أحمد شلبي. مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٦٤.

(٣٧) تاريخ التشريع الإسلامي. للشيخ محمد الخضري الطبعة السابقة ١٩٦٠م بمطبعة الاستقامة.

(٣٨) تاريخ التمدن الإسلامي. لجرجي زيدان. مطبعة الهلال ١٩٠٢.

(٣٩) تاريخ الخلفاء. لجلال الدين عبدالرحمن بن أبي السيوطي. المتوفى سنة ٩١١هـ تحقيق الشيخ محمد محيي الدين عبدالحميد. مطبعة المدني الطبعة الثالثة ١٩٦٤.

(٤٠) تاريخ الرسل والملوك. لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري (٢٢٤ ــ ٣١٠هـ) تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم. طبع دار المعارف.

(٤١) تاريخ العرب قبل الإسلام. للدكتور جواد علي. مطبعة التفيض ببغداد ١٩٥١ ــ ١٩٥٢م.

(٤٢) تاريخ الفقه الإسلامي. أشرف على مراجعته وتصحيحه وتهذيبه الشيخ محمد علي السايس. مطبعة محمد علي صبيح.

(٤٣) تاريخ القضاء في الإسلام. للدكتور أحمد عبدالمنعم البهي. مطبعة لجنة البيان العربي ١٩٦٥.

(٤٤) التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين. لأبي المظفر الإسفراييني. المتوفي سنة ٤٧١هـ. الطبعة الأولى ١٩٤٠ مطبعة الأنوار.

(٤٥) تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام. للقاضي عزالدين محمد بن أبي بكر بن عبدالعزيز المعروف بعزالدين بن جماعة (٧٥٩ ـ ٨١٩هـ) مخطوط بمكتبة الأزهر برقم (١٢٨١) رافعي ٢٧٥٠٠.

(٤٦) تطهير الجنان واللسان عن الخطور والتفوه بثلب سيدنا معاوية بن أبي سفيان لأحمد بن حجر الهيثمي. المتوفي سنة ٩٧٤هـ طبع شركة الطباعة الفنية المتحدة ١٩٦٥.

(٤٧) تعريب السياسة الشرعية. للسيد عبدالله جمال الدين المعروف ببركت زادة. طبع بمطبعة الترقي ١٣١٨.

(٤٨) تفسير المنار. للشيخ محمد رشيد رضا. الطبعة الثانية بمطبعة المنار ١٣٥٠هـ.

(٤٩) التفسير والمفسرون. للأستاذ محمد حسين الذهبي. الطبعة الأولى ١٠٦١ بمطابع دار الكتاب العربي.

(٥٠) تلخيص الشافي. للشيخ أبي جعفر محمد بن الحسن بن علي علي الطوسي. طبع حجر.

(٥١) تلخيص المحصل. لنصيرالدين الطوسي. مطبوع مع كتاب محصل أفكار المتقدمين للرازي. الطبعة الأولى بالمطبعة الحسينية المصرية.

(ج)

(٥٢) جامع البيان في تفسير القرآن. لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري. المتوفي سنة ٣١٠هـ الطبعة الأولى بالمطبعة الأميرية ١٣٢٥هـ.

(٥٣) الجامع لأحكام القرآن. لأبي عبدالله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي. الطبعة الأولى مطبعة دار الكتب المصرية ١٩٣٣م.

(ح)

(٥٤) حاشية أبي الضياء نورالدين علي بن علي الشبراملسي، على شرح الرملي على المنهاج. المتوفي سنة ١٠٨٧هـ. مطبعة مصطفى البابي الحلبي ١٩٣٨.

(٥٥) حاشية حسن جلي بن محمد شاه الفناري. على المواقف للإيجي بشرحه للسيد الشريف الجرجاني. الطبعة الأولى مطبعة السعادة ١٩٠٧م.

(٥٦) حاشية الخيالي على شرح سعدالدين التفتازاني على العقائد النسفية. طبع مصطفى البابي الحلبي.

(٥٧) حاشية زين الدين قاسم على المسايرة للكمال بن الهمام. الطبعة الثانية. مطبعة السعادة ١٣٤٧هـ.

(٥٨) حجة الله البالغة. لشاه ولي الله بن عبدالرحيم المحدث الدهلوي. طبع مطابع إدارة الطباعة المنيرية.
(٥٩) حقيقة الإسلام وأصول الحكم. للشيخ محمد بخيت المطيعي. طبع بالمطبعة السلفية.
(٦٠) الحكم الإسلامي. بحث للشيخ محمد أبي زهرة. اشترك به وبحوث أخرى في المؤتمر الثالث لمجمع البحوث الإسلامية ١٩٦٦. مطبوع مع بحوث المؤتمر الثالث.
(٦١) حلية الأبرار وشعار الأخيار في تلخيص الدعوات والأذكار لمحيي الدين النووي المتوفي سنة ٦٧٦هـ الطبعة الأولى مطبعة المعاهد.
(٦٢) الحور العين. لأبي سعيد نشوان الحميري. المتوفي سنة ٥٧٣هـ تحقيق كمال مصطفى. مطبعة السعادة.

(خ)

(٦٣) الخلاف. لأبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي. المتوفي سنة ٤٦٠هـ. طبع على نفقة شركة دار المعارف الإسلامية.
(٦٤) الخلافة. للسير توماس آرنولد. ترجمة جميل معلي. طبع دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر.
(٦٥) الخلافة. للشيخ محمد رشيد رضا.

(د)

(٦٦) الدر المختار. شرح تنوير الأبصار. لمحمد علاء الدين الحصكفي. طبع مطبعة عثمانية بتركيا.
(٦٧) دعائم الإسلام وذكر الحلال والحرام والقضايا والأحكام عن أهل بيت رسول الله عليه وعليهم أفضل السلام. لأبي حنيفة النعمان بن محمد بن منصور المتوفي بالقاهرة سنة ٣٦٣هـ.
(٦٨) الدعوة إلى الإسلام. للسير توماس آرنولد. المتوفي ١٩٣٠م. ترجمة الدكتور حسن إبراهيم حسن وآخرين. للطبعة الثانية ١٩٥٧م. مطبعة لجنة البيان العربي.
(٦٩) الدول والدساتير. الأستاذ فتحي رضوان. طبع المطابع العالمية ١٩٦٦م.
(٧٠) الديمقراطية في الإسلام. للأستاذ عباس محمود العقاد. الطبعة الثالثة دار المعارف.

(ر)

(٧١) رد المختار (حاشية ابن عابدين). للشيخ محمد أمين المشهور بابن عابدين. طبع مطبعة عثمانية بتركيا.

(٧٢) رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا. تأليف لفيف من فلاسفة القرن الرابع الهجري. تصحيح خيرالدين الزركلي. طبع بالمطبعةالعربية بمصر ١٩٢٨م.

(٧٣) رسالة في عقائد الإمامية أو عقائد الصدوق. لأبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي. المتوفي سنة ٣٨٣هـ. مخطوطة بدار المصرية ضمن مجموعة في مجلد برقم ١٩١١٠ (ب).

(٧٤) روح المعاني في تفسيرالقرآن العظيم والسبع المثاني. لأبي الفضل السيد محمود الألوسي. المتوفي سنة ١٢٧٠هـ طبع إدارة الطباعة المنيرية.

(٧٥) روضة الطالبين وعمدة المفتين. للإمام محيي الدين النووي. المتوفي سنة ٦٧٦هـ. نسخة مخطوطة بمكتبة الأزهر برقم ١٢٤.

(٧٦) الروضة الندية. لأبي الطيب صديق بن حسن بن علي الحسيني. طبع بالمطبعة الأميرية بمصر.

(س)

(٧٧) سبل السلام. لمحمد بن إسماعيل الكحلاني الصنعاني. مطبعة مصطفى البابي الحلبي الطبعة الثانية ١٩٥٠م.

(٧٨) السلطات الثلاث في الإسلام. بحث للشيخ عبدالوهاب خلاف، منشور بمجلة القانون والاقتصاد، بعدد يونيو ١٩٣٥م وعدد إبريل ١٩٣٧م.

(٧٩) سنن أبي داود، جمع الإمام أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني. المطبعة الكستلية ١٢٨٠هـ.

(٨٠) السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية. لأحمد بن عبدالحليم بن عبدالسلام بن عبدالله المعروف بابن تيمية. مطبعة دار الجهاد.

(٨١) السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية. للشيخ عبدالوهاب خلاف. المطبعة السلفية بالقاهرة ١٣٥٠هـ.

(٨٢) السياسة الشرعية. للشيخ محمد البنا. دار الطباعة الحديثة.

(٨٣) السيرة النبوية. لأبي محمد عبدالملك بن هشام المعافري. الطبعة الثانية مطبعة مصطفى البابي الحلبي ١٩٥٥م.

(ش)

(٨٤) الشافعي. حياته وعصره ــ آراؤه وفقهه. للشيخ محمد أبي زهرة. مطبعة مخيمر الطبعة الثانية.

(٨٥) الشافي في الإمامة والنقض على كتاب المغني لعبدالجبار بن أحمد والرد عليه فيما أورده لنصرة أولياء الشيخين وأهل السنة والجماعة. للسيد المرتضى أبي القاسم علي بن الحسين بن موسى بن محمد بن موسى. طبع حجر.
(٨٦) شرح الأسنوي في أصول الفقه.
(٨٧) شرح الأصول الخمسة. لقاضي القضاة عبدالجبار بن أحمد. الطبعة الأولى مطبعة الاستقلال الكبرى ١٩٦٥م.
(٨٨) شرح جلال الدين المحلي على منهاج الطالبين. للشيخ محيي الدين النووي. مطبعة محمد علي صبيح.
(٨٩) شرح سعدالدين التفتازاني على العقائد النسفية لنجم الدين عمر النسفي. مطبعة مصطفى البابي الحلبي.
(٩٠) شرح فتح القدير على الهداية. للشيخ كمال الدين محمد بن عبدالواحد السيواسي المعروف بابن الهمام. المتوفي ٨٦١هـ المطبعة الأميرية ١٣١٦هـ.
(٩١) شرح القاموس، المسمى تاج العروس من جواهر القاموس. لمحب الدين السيد محمد مرتضى الحسيني الواسطي الزبيدي. الطبعة الأولى بالمطبعة الخيرية بمصر ١٣٠٦هـ.
(٩٢) الشرح الكبير. لأبي البركات أحمد الدردير. مطبعة مصطفى محمد ١٩٣٦م.
(٩٣) شرح الكوكب المنير في أصول الفقه، للشيخ محمد بن أحمد المعروف بابن النجار، تحقيق دكتور محمد الزحيلي والدكتور نزيه حماد.
(٩٤) شرح مقاصد الطالبين في علوم أصول الدين. كلاهما لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني. مطبعة دار الطباعة ١٢٧٧هـ بالأستانة.
(٩٥) شرح نهج البلاغة. لابن أبي الحديد. تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم. الطبعة الأولى ١٩٥٩م دار إحياء الكتب العربية.
(٩٦) الشيعة. للسيد محمد صادق السيد محمد حسين الصدر. مطبعة الكرخ بغداد ١٩٥٢هـ.

(ص)

(٩٧) الصحاح، تاج اللغة وصحاح العربية. لإسماعيل بن حماد الجوهري. تحقيق أحمد عبدالغفور عطار. مطابع دار الكتاب العربي بمصر.
(٩٨) صحيح البخاري. للإمام محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة بن بردزبه البخاري (١٩٤ ـ ٢٥٦هـ) مطبعة الفجالة ١٣٧٦هـ وصحيح البخاري بحاشية السندي ـ مطبعة دار إحياء علوم الكتب العربية.
(٩٩) صحيح الترمذي بشرح أبي بكر ابن العربي. الطبعة الأولى ١٩٣٤م. مطبعة الصاوي بالقاهرة.

(١٠٠)صحيح مسلم. للإمام أبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (٢٠٦ ـ ٢٦١هـ) تحقيق وتعليق محمد فؤاد عبدالباقي. مطبعة دار إحياء الكتب العربية.
(١٠١)صحيح مسلم بشرح النووي. مطبعة حجازي بالقاهرة.
(١٠٢)الصواعق المحرقة في الرد على أهل البدع والزندقة. لأحمد بن حجر الهيثمي (٨٩٩ ـ ٩٧٤هـ) مطبعة شركة الطباعة الفنية المتحدة. الطبعة اثانية ١٩٦٥م.

(ط)

(١٠٣)طبقات الشافعية الكبرى. لتاج الدين عبدالوهاب بن علي بن عبدالكافي السبكي (٧٢٧ ـ ٧٧١هـ) تحقيق محمود محمد الطناحي وعبدالفتاح محمد الحلو. الطبعة الأولى. مطبعة عيسى البابي الحلبي.
(١٠٤) الطبقات الكبرى. لابن سعد. مطبعة دار صادر ودار بيروت للطباعة والنشر ببيروت ١٩٥٧.

(ع)

(١٠٥) عبقرية الصديق. للأستاذ عباس محمود العقاد مطبعة دار المعارف.
(١٠٦) العثمانية. لأبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (١٥٠ ـ ٢٥٥هـ) تحقيق عبدالسلام محمد هارون. مطابع دار الكتاب العربي ١٩٥٥.
(١٠٧) عصر ما قبل الإسلام. للأستاذ محمد مبروك نافع. الطبعة الثانية. مطبعة السعادة ١٩٥٢.

(ف)

(١٠٨) الفاروق عمر. للدكتور محمد حسين هيكل. مطبعة السنة المحمدية ١٩٦٤.
(١٠٩) فتح الباري بشرح صحيح البخاري. للحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني الشافعي. الطبعة الأولى بالمطبعة الخيرية ١٣٢٩هـ.
(١١٠) فتح العزيز على كتاب الوجيز، وهو شرح لأبي القاسم عبدالكريم بن محمد بن عبدالكريم القزويني المشهور بالرافعي. المتوفي سنة ٦٢٣هـ على كتاب الوجيز للغزالي مخطوط بمكتبة الأزهر برقم ٧٦٧ الجزء الرابع عشر.
(١١١) فتح القدير لكمال الدين محمد بن عبدالواحد السيواسي المعروف بابن الهمام. المتوفي سنة ٨٦١هـ مطبعة مصطفى محمد.
(١١٢) الفتنة الكبرى. الجزء الأول. عثمان. للدكتور طه حسين. مطبعة دار المعارف ١٩٦٢.

(١١٣) الفتوحات الربانية على الأذكار النووية. لمحمد بن علان الصديقي الشافعي. المتوفي سنة ١٠٥٧هـ الطبعة الأولى مطبعة المعاهد.

(١١٤) فجر الإسلام. للأستاذ أحمد أمين. الطبعة التاسعة ١٩٦٤ مطبعة لجنة والترجمة والنشر.

(١١٥) الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية. لمحمد بن علي بن طباطبا المعروف بابن الطقطقي مطبعة المدرسة الكلية الملكية ١٨٥٨م بمدينة غريفزولد.

(١١٦) الفرق بين الفرق. لعبدالقاهر بن طاهر بن محمد البغدادي الإسفراييني المتوفي سنة ٤٢٩هـ تحقيق الشيخ محمد محيي الدين عبدالحميد مطبعة المدني.

(١١٧) الفصل في الملل والأهواء والنحل. لأبي محمد علي بن حزم الأندلسي الظاهري المتوفي سنة ٤٥٦. مطبعة مؤسسة الخانجي بمصر ١٣٢١هـ.

(١١٨) فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية أو المستظهري في الرد على الباطنية لحجة الإسلام أبي حامد الغزالي. تحقيق الدكتورعبدالرحمن بدوي. مطبعة الدار القومية للطباعة والنشر ١٩٦٤.

(١١٩) الفقه الأكبر. للإمام أبي عبدالله محمد بن إدريس الشافعي. الطبعة الأولى. المطبعة الأدبية.

(١٢٠) الفقه السياسي عند المسلمين. بحث للأستاذ محمود فياض منشور بمجلة الأزهر بالمجلد رقم ٢٢ بمكتبة الأزهر.

(١٢١) فلاسفة الشيعة. حياتهم وآراؤهم. للشيخ عبدالله نعمة مطبعة دار مكتبة الحياة ببيروت.

(١٢٢) الفهرست. لابن النديم. المطبعة الرحمانية بمصر.

(ق)

(١٢٣) القاموس المحيط. لمجدالدين الفيروزآبادي. الطبعة الثالثة بالمطبعة المصرية ١٩٣٣.

(١٢٤) القانون الدستوري والأنظمة السياسية للدكتورين عبدالحميد متولي ومصطفى زيد فهمي.

(ك)

(١٢٥) الكافي. لأبي جعفر محمد بن يعقوب الكيني. الجزء الثاني من كتاب الحجة مخطوط بدار الكتب المصرية برقم ٢١٢٢٦ (ب).

(١٢٦) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل. لتاج الإسلام محمود بن عمر الزمخشري. المتوفي سنة ٥٣٨هـ مطبعة بولاق ١٣٨١هـ.

(١٢٧) الكامل. لأبي الحسن علي بن محمد بن محمد بن عبدالكريم المعروف بابن الأثير الجزري. الطبعة الأولى بالمطبعة الأزهري المصرية ١٣٠١هـ.

(ل)

(١٢٨) لسان العرب لجمال الدين محمد بن مكرم بن منظور. مطبعة دار صادر ودار بيروت للطباعة والنشر ببيروت ١٩٥٥م.

(م)

(١٢٩) مآثر الإنافة في معالم الخلافة. لأحمد عبدالله القلقشندي. المتوفي سنة ٨٢١هـ. تحقيق عبدالستار أحمد فراج. طبع الكويت ١٩٦٤ من سلسلة التراث العربي.

(١٣٠) مبادىء نظام الحكم في الإسلام. للدكتور عبدالحميد متولي. الطبعة الأولى مطبعة الشاعر.

(١٣١) محاضرات تاريخ الأمم الإسلامية. للشيخ محمد الخضري. الطبعة الثالثة. مطبعة مصطفى محمد.

(١٣٢) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين لفخرالدين محمد بن عمر الرازي. الطبعة الأولى بالمطبعة الحسينية المصرية.

(١٣٣) محمد والقومية العربية. للدكتور علي حسني الخربوطلي. مؤسسة المطبوعات الحديثة.

(١٣٤) مختار الصحاح. للشيخ محمد بن أبي بكر بن عبدالقادر الرازي. الطبعة السابعة. المطبعة الأميرية ١٩٥٣.

(١٣٥) مختصر التحفة الإثني عشرية. ألف أصله باللغة الفارسية شاه عبدالعزيز غلام حكيم الدهلوي. ونقله من الفارسية إلى العربية الشيخ غلام محمد بن محيي الدين، ثم اختصره السيد محمود شكري الألوسي. المطبعة السلفية ١٣٧٣هـ.

(١٣٦) المختصر في علم رجال الأثر. للشيخ عبدالوهاب عبداللطيف. الطبعة الثالثة مطبعة دار التأليف ١٩٥٢.

(١٣٧) مروج الذهب ومعادن الجوهر. لأبي الحسن علي بن الحسين بن علي المسعودي. المتوفي سنة ٣٤٦هـ. تحقيق الشيخ محمد محيي الدين عبدالحميد. الطبعة الثالثة مطبعة السعادة ١٩٥٨.

(١٣٨) المسامرة للكمال بن أبي شريف في شرح المسايرة للكمال بن الهمام. الطبعة الثانية مطبعة السعادة ١٣٤٧هـ.

(١٣٩) مسند الإمام أحمد. لأبي عبدالله أحمد بن محمد بن حنبل الفقيه المعروف.

(١٤٠) مسند أبي داوود الطيالسي. لأبي داود سليمان بن داوود بن الجارود المعروف بالطيالسي. المتوفي سنة ٢٠٤هـ الطبعة الأولى مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية بالهند ١٣٣١هـ.

(١٤١) المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي. لأحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي. المتوفي سنة ٧٧٠هـ. الطبعة السادسة بالمطبعة الأميرية بالقاهرة ١٩٢٥.

(١٤٢) معالم أصول الدين. لفخرالدين محمد بن عمر الرازي. الطبعة الأولى بالمطبعة الحسينية المصرية.

(١٤٣) المغني. لأبي محمد عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي. المتوفي سنة ٦٢٠هـ الطبعة الثالثة أصدرتها دار المنار.

(١٤٤) المغني في أبواب التوحيد والعدل. إملاء القاضي أبي الحسن عبدالجبار بن أحمد المتوفي سنة ٤١٥هـ تحقيق الدكتورين عبدالحليم محمود وسليمان دنيا. مطبعة مخيمر ١٩٦٦.

(١٤٥) مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج. شرح للشيخ محمد الشربيني الخطيب من علماء الشافعية في القرن العاشر الهجري على متن المنهاج لأبي زكريا يحيى بن شرف النووي من علماء الشافعية في القرن السابع الهجري مطبعة مصطفى البابي الحلبي ١٩٣٣.

(١٤٦) مفاتيح الغيب المشتهر بالتفسير الكبير. لفخرالدين محمد الرازي. الطبعة الأولى بالمطبعة الخيرية ١٣٠٨هـ.

(١٤٧) مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين. للإمام أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري. المتوفي سنة ٣٣٠هـ. تحقيق الشيخ محمد محيي الدين عبدالحميد مطبعة السعادة ١٩٥٠.

(١٤٨) مقدمة ابن خلدون. عبدالرحمن بن خلدون. طبع المطبعة الأزهرية ١٩٣٠م.

(١٤٩) مكة والمدينة في الجاهلية وعهد الرسول. للأستاذ أحمد إبراهيم الشريف مطبعة مخيمر.

(١٥٠) الملل والنحل. لأبي الفتح عبدالكريم الشهرستاني. المتوفي سنة ٥٤٨هـ. طبع مؤسسة الخانجي بمصر ١٣٢١هـ.

(١٥١) المنتقى في تاريخ التشريع الإسلامي. للشيخ محمد أنيس عبادة. الطبعة الأولى بدار الطباعة المحمدية.

(١٥٢) منهاج الإسلام في الحكم. للأستاذ محمد أسد. نقله إلى العربية منصور محمد ماضي مطبعة دار العلم للملايين ببيروت الطبعة الأولى ١٩٥٧.

(١٥٣) منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية. لتقي الدين أحمد بن عبدالحليم الشهير بابن تيمية الحنبلي. المتوفي سنة ٧٢٨هـ الطبعة الأولى بالمطبعة الأميرية ببولاق ١٣٢١هـ.

(١٥٤) منهاج اليقين. لأويس وفا بن محمد بن أحمد بن خليل بن داود.

(١٥٥) المواقف. لعضدالدين عبدالرحمن بن أحمد الإيجي. بشرحه للسيد الشريف علي بن محمد الجرجاني. الطبعة الأولى مطبعةالسعادة ١٩٠٧.

(١٥٦) الموجز في أصول الفقه. للشيخ عبدالجليل الفرنشاوي وآخرين. الطبعة الأولى مطبعة السعادة ١٩٦٣.

(ن)

(١٥٧) نظام الحكم في الإسلام. للدكتور محمد يوسف موسى. الطبعة الثانية دار المعارف ١٩٦٤.

(١٥٨) النظريات السياسية الإسلامية. للدكتور محمد ضياء الدين الريس. الطبعة الرابعة. مطبعة دار المعارف بالقاهرة ٦٦ ــ ١٩٦٧.

(١٥٩) النظم السياسية الجزء الأول النظرية العامة للنظم السياسية. للدكتور ثروت بدوي. المطبعة العالمية ١٩٦٢.

(١٦٠) النظم السياسية. للدكتور محمد كامل ليلة. مطبعة دار الجيل للطباعة ١٩٦٣م.

(١٦١) نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم. للشيخ محمد الطاهر بن عاشور المطبعة السلفية بالقاهرة ١٣٤٤هـ.

(١٦٢) نقد كتاب الإسلام وأصول الحكم. للشيخ محمد الخضر حسين. المطبعة السلفية بالقاهرة ١٣٤٤هـ.

(١٦٣) نهاية الإقدام في علم الكلام. لعبدالكريم الشهرستاني. حرره وصححه الفرد جيوم الناشر مكتبة المثنى ببغداد.

(١٦٤) نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج لشمس الدين محمد بن أبي العباس الرملي المتوفي ١٠٠٤هـ مطبعة مصطفى البابي الحلبي ١٩٣٨.

(١٦٥) نيل الأوطار. شرح منتقى الأخبار لمحمد بن علي بن محمد الشوكاني. مطبعة مصطفى البابي الحلبي الطبعة الثانية ١٩٥٢.

(هـ)

(١٦٦) الهداية، شرح بداية المبتدي. كلاهما لأبي الحسن علي بن أبي بكر بن عبدالجليل المرشداني المرغيناني، المتوفي سنة ٥٩٣هـ مطبعة مصطفى البابي الحلبي.

(و)

(١٦٧) وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان. لأبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان (٦٠٨ ـ ٦٨١هـ) تحقيق الشيخ محمد محيي الدين عبدالحميد. الطبعة الأولى مطبعة السعادة بالقاهرة ١٩٤٨.

□ □ □

فِهْرِسْت

الفصل الثالث

الطرق التي تنعقد بها رياسة الدولة ٢٣٩ ـ ٣٥١

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

□ □ □

طبع في دار النفائس ص.ب ١١/٦٣٤٧ هاتف: ٨١٠١٩٤ - بيروت